

503

135



始



85.10.10

503-135



現代哲學への途

川合貞一著

大正
11. 9. 23
内交

緒言

本書は、自分が、主として哲學に關して、これまで世に公にした、論文や講演を集めたものである。論文や講演の中には、當時の社會的、歴史的事件を機縁として成つたものもあるが、然し此處に採録せられたものは、さう云ふ時の制約を離れても、なほ多少見どころのあるものだけである。而して其が排置の順序も、成つた時の先後には關係なく、専ら哲學する人々のたよりにするのを目的とした。

茲に採録せられた論文や講演は、素より、太した客觀的價值のあるものでないと云ふことは、何人よりも自分が一番よく之を知つて居る。然

しいづれも、自分に取ては、いくらかの産のなやみを経たものであるから、捨てがたいふしがある。本書の成つたのは、一にさう云ふ主観的價値によるものであると云つてよい。

大正十一年八月

著者識す

目次

次	目
一	一 哲學の運命……………
二	二 科學と哲學……………
三	三 直觀哲學の弱點……………
四	四 流行哲學……………
五	五 歴史哲學の問題……………
六	六 歴史に對する近代の認識論的考察……………
七	七 ルドルフ・オイケンの新人生觀……………
八	八 戰爭哲學……………
九	九 歐洲戰爭と思想……………
十	十 共同責務の思想……………

目次

十一 恩の思想……………	三二
十二 再び恩の思想に就て……………	三七
十三 宗教の進化……………	三六
十四 潜在意識に就て……………	三二
十五 スペンサーの哲學……………	四一

現代哲學への途

川合貞一著

現代哲學への途

一 哲學の運命

哲學の時代は既に去つたとは、人のよく云ふ所であるが、果してさうであらうか。一體、哲學の時代は既に去つたとは、嘗てオーギュスト・コントの主張した所で、渠の考によると、吾々の智識は、何れの方面に於ても、三つの階段を経て行くものだ、と云ふのである。即ち、第一が神學的階段、第二が哲學的階段、第三が實證的階段である。言を換へて之を云ふと、人間の精神は、總て其の研究に於て、三つの方法を探る。即ち、第一が神學的方法、第二が哲學的方法、第三が實證的方法である。

命運の學哲

る。所で、第一の神學的方法と云ふのは、如何なる方法であるかと云ふと、人間の精神は、まづ初めに、宇宙萬有の内部の性質を研究する方に向つて行く、而してあらゆる過程、あらゆる現象の最初の原因と、最後の目的とを調べる。即ち人間の精神は絶對的認識に向つて行く、而してあらゆる現象、あらゆる過程をば、何か自然を超過してゐる所のもの、所爲に歸するやうになる、——神々の所爲に歸するやうになる。これが吾々の認識の初期である。次に來るものは、哲學的方法であるが、これもつまり神學的方法の變形したものに過ぎない。この方法に於ては、超自然の代りに、抽象的な力、若くは抽象的な本體を立て、あらゆるものを説明するのである。最後に實證的方法が用ゐられることになる。此の方法に於ては、絶對的の認識に達することは出來ない、絶對の眞理を捉へることは不可能であるとする。そこで、宇宙萬有が如何にして起つて來たか、又、如何なる目的を有してゐるか、と云ふやうな研究は捨て、了つて、理性と觀察によつて、唯、萬有の動いてゐる法則だけを

發見しようとする。即ち萬有は、時間の上に於ては、如何なる關係をなして動いて居るか、類同關係の上に於ては、如何になつて居るか、と云ふことを説明するを以て満足する。で、實證的階段に於ては、世に存する事實を説明するに普遍の事實を以てする。即ち神學的階級に於けるやうに神を以てせず、又、哲學的階段に於けるやうに抽象的な力を以てせずして、單に事實其の物を以てする。これが最終の階段である。

所で、この三つの階段の發展した、終極の場合はどうであるかと云ふと、神學的階段に於ては、幾多の神を立てる代りに、唯一神を立てるやうになる。それから哲學的階段に於ては幾多の力の代りに、一つの力を以て説明するやうになる。最後に、實證的階段に於ては、あらゆる現象を一つの普遍なる事實で以て説明するやうになる。即ちあらゆる現象、あらゆる過程を、一つの普遍なる法則のある特殊な場合であると考へるやうになると云ふのである。コントは今日は最早實證的階段の時代で

あるとして、實證哲學を説いたのであるが、さて實證哲學の中に入るものは、何であるかと云ふと、數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學であると云ふのである。

一面に於ては、さう云ふ實證的な考が漸々世の中に行はれることになり、一面に於ては、十九世紀の前半紀に非常な勢力を占めてゐた、ヘーゲルの哲學が自然科学勃興の結果、其の信用を失墜することになり、延いて、一般哲學なるもの、信用は地に墜つるに至り、唯、自然科学だけを尊ぶやうな傾向が起つて來たのである。一體、ヘーゲルの哲學が其の信用を失ふやうになつた理由は、ヘーゲルの哲學に於ては、思惟と實在とは同一であつて、思想運動の方法が同時に實在發展の過程であると考へられ、概念から概念への進行の必然性が、實在の階段から階段へ移り行く必然性となつた。そこで、辯證法と名づけられる所の、思想運動の先天的法式が現實に應用せられることになり、現實はすべてそれによつて理解せられるやうになつ

た。所が、自然研究の進むに従つて、ヘーゲルの先天的法式は、現實を盛るには餘りに空疎であると云ふことが、暴露されることになつたのである。とにかく十九世紀の中頃に於ては、哲學を語るものは最早時勢遅れであつて、哲學は畢竟過去の遺物に過ぎない、哲學の時代は既に去つたと、一般に考へられるに至つたのである。殊に自然科学者によつては、さう考へられたのである。で、其の當時に於ては、哲學なるものは、唯、哲學の歴史に過ぎないものと考へられてゐたのである。

それから後、十九世紀の六十年代になつて、「カントに歸れ」と云ふ叫が起るやうになり、ヘルムホルツを筆頭として、大自然科学者がカントの學說に同情を表するやうになつてからも、其の同情なるものは、グインデルバントの云つてゐる通り、主として、カントの哲學なるものは、學的認識をば、經驗に限り、あらゆる形而上學の不可能なることを示したと云ふ點を、最も意義あるものと見た所に基いてゐたのである。それで當時の實證的傾向からして、カントの批判哲學なるものは、全く

認識論であり、又、認識論であるべきものと解されたのである。實にあらゆる形而上學を非學的(非學的)のものとする、經驗論の認識論であり、又、それであるべきものと解されたのである。

けれども哲學なるものは、深く人心の要求に根ざしてゐるのであるからして、決して死滅して了ふべきものではない。それで、哲學の名聲が地に墜ちた其の當時に於ても、自然科学者は、唯物論と稱する一種の形而上學をやつてゐたのであるが、自然科学が進歩するにつれて、哲學はますます魅るに至つたのである。殊に奇とすべきは、自然科学者其の人までが公々然、哲學をやるやうになつたことである。惟ふに自然科学者であつても、唯、眼前の特殊な物的現象を取扱つて、それで以てどこまでも満足して居ることは出来ぬ。どうかしても統一した一つの世界觀に達しようとするやうになる。そこで自然科学者、哲學を蔑視して居る自然科学者までが、哲學をやるやうになつて來るのである。かう云ふ自然科学者の例として見るべきも

のに、ヘツケルとオストヴァルトとがある。ヘツケルは生物學者であるが、一元哲學なるものを立てるに至つた。ヘツケルが「宇宙の謎」に於て述べてゐる所の一元哲學なるものは、専門家の間には通俗哲學として蔑視されてはゐるが、然し特殊な、零細な研究を以ては、満足することが出来ない所から、統一した世界觀に達しようとする傾向が、自然科学者にも存してゐる例證とするには足りる。さて、ヘツケルの考へに據ると、宇宙には神であると同時に自然である所の唯一の本體が存してゐる。而してそれに於ては、物と心、即ち物質と勢力とが引離すことの出来ないやうに結合してゐると云ふのである。で、ヘツケルの考へから云ふと、吾々の心と云ふものも、つまり大脳細胞の機能に他ならないと云ふのである。即ち一種の唯物論である。所が、オストヴァルトはエネルギーを以てあらゆる自然の現象、過程を説明しようとするのである。渠の考へでは、自然の研究者に直接に與へられる所のものは、エネルギーに他ならない。而して物質と云はれてゐるものも、唯、空間に排列

哲された種々のエネルギーの一團に過ぎない。して見ると、物質と云ふものは、思想上の物であつて、實在してゐるものではない。實在してゐるものはエネルギーだけである。が、吾々の経験する所のものは種々の形のエネルギーであつて、エネルギー其の物ではない。然し種々の形のエネルギーの存する以上、エネルギー其の物を形而上學的原因とせざるを得ない。一體、現實なるものは、吾々の感官に働きを及ぼすものであつて、あらゆる現象は單に感覺としてのみ吾々に與へられる。所が、吾々の感覺器に働きを及ぼすものは、エネルギーに他ならないとすると、現實なるものは獨りエネルギーだけである。而して吾々人間の精神作用も、つまり神經エネルギーの變形したものに過ぎないと云ふのである。オストヴアルトはエネルギーによつて機械的唯物論を克服しようとして云ふのであるけれども、エネルギーもまた一種の唯物論たるを免れぬのである。

以上述べたやうな自然科学者の哲學なるものは、ある科學的事實を採つて絶対に推擴めた、獨斷的性質のものである。さう云ふ哲學以外、十九世紀の科學的精神に基いた、所謂科學的哲學なるものが起るに至つた。而して科學的哲學に於ては、特殊科學の研究の結果を採り來つて、之を綜合しようとして云ふのである。従つて科學的哲學なるものは、自から歸納的哲學の性質を帶んで來るのは當然である。そはいつれにしても、科學的精神と雖も、特殊の研究だけで以て、満足するものでないと云ふことは明かである。

科學的精神が哲學の上にも、其の勢力を及ぼすと云ふことは、何時までも許容さるべきものではない。いづれの時にか科學的精神に對する反抗は起り來らざるを得ないのである。従つて十九世紀末から二十世紀にかけて、科學に對して自己を確立しようとして云ふ運動が起り、新しい哲學が起るに至つたと云ふことは決して偶然ではない。尤も新しい哲學と云つても、全然新しいものであるのではなくして、カント、フイヒテ、シエリング、ハーゲル等の哲學の新なる形に於ける復興であるのである。

惟ふに事實の世界に哲學の領域を究めることに反對して、意味の世界、價值の世界に、其の眞の領域を究めようとするやうな哲學は、全く科學的精神に對する叛逆であると云つていい。

要するに、哲學なるものは、吾々の精神の統一と、獨立の要求に深く根ざしてゐるのであるからして、いづれの時にか擡頭し來らざるを得ない。で、其の運命には幾多の轉變はあらう。けれども、哲學の時代の全く去つて了うと云ふことは、考ふべからざることである。

二 科學と哲學

直觀が哲學を研究する方法で、知(と)る理智が科學を研究する手段である。換言すれば科學は理智の働から出て來るものであるが、哲學は直觀に依つて成立するものであると云ふのがベルグソンの根本の考である。従つて、此處に哲學と科學との區別が成立して來るのである。蓋しベルグソンの考に據ると、理智なるものは、結局、實用的目的を持つてゐるもので、行動の器具である、即ち行動を助ける働きを爲す所のものである。吾々は理智に依つて能く外界に順應して行く。で、理智の目的とする所は行動に在ると云つて可い。所で、科學は理智の上に立つものであるが故に、科學の目的は總て事物の上に吾々の勢力を増して行くのに在るのである。即ち吾々が鑛山を採掘し、家屋を建築するなど、すべて科學の力に依るのであるが、さう云ふ意味に

於て理智は行動の器具であると云ふのである。

無論、科學は皆理論的のものであるに相違ない。然し理論的であると云ふことが、すぐに吾々の行動と離れたものであると云ふことにはならぬ。否、どんな科學であらうとも、結局は行動に導かなければならぬ。外界に順應する働を助けて行くと云ふことにならなければならぬ。ベルグソンは理智は嚴密な意味で云ふと、物と物の外的關係を明かにして、環境の中に吾々自身を都合よく處くことの出来るやうにさせる所のものである。従つて、理智で以て成立つてゐる所の科學は、つまりは、實際の役に立てる爲めのものに他ならないと考へたのである。

科學なるものは、前述の如く、理智に基いて居り而して理智は實用を目的として居るのであるからして、それが實在を取扱ふにしても、唯、其の外的關係を見るに止まるのは寧ろ當然のことである。一體、吾々が事物を取扱ふに方つては、其の物の根本となつてゐる所の内的性質を考へなくとも、物と物との間の外的關係を考へ

さへすれば、其の物に對して吾々の勢力を及ぼすことが出来る。其の物を吾々が勝手に使つて吾々の生活の便宜に供することが出来る。従つて理智の理解する所のものは物質である。空間的のもの、機械的のものである。要するに理智は、是等のものを理解することが出来るだけである。で、理智に依つて成立つてゐる所の科學では生きたものを取扱ふにしても、何時でも之を機械的に見て行き、空間的に見て行くのである。蓋し科學では概念を使ふのであるが、此の概念なるものは、即ち理智の作用に依つて有形の物に象つて出来た所のものである。で、空間的、機械的性質のものであると云はなければならぬ、併しさう云ふ固體的なもので以て、變化して止まざる實在の眞の性質をつかむことは出来ない。

ベルグソンはカントを批評して斯う言うて居る。カントは、吾々の經驗と云ふものは、唯、一つであると考へた。即ち理智の經驗より外ないと考へた。併しそれは非常な誤謬である。一體、經驗なるものは二つの意味、恐くは反對した意味で存在

して居る。其の一つは何であるかと云ふと、理智の方向に一致するもの、即ち理智上の経験である、而して他の一は全くそれに反対したもの、即ち直観上の経験である。科學なるものは物的な科學からして次第に心的な科學に進むに随つて、漸次象徴的になる。詳言すれば、物的の科學であると對象的であるが、心的の科學になるに随つて象徴的になる。然るにカントは全然それを見逃して居る。物的の科學は、生なき物質を對象としてゐるのであるから、理智で以て之を取扱ひ得るのであるけれども、意識若くは生になると、唯、理智では其の真相を究めることは出来ない。何故かと云ふと、理智上から見て行く場合には、何時でも之を機械的に見、空間的に見て行くからである。惟ふに意識と云ひ、生と云ふものは、決してさう云ふ機械的のものでも、空間的のものでもなく、量的に秤り得るものではない。つまり、概念でもつては取扱ふことの出来ないものである。然るに科學は前に述べた如く概念を取扱ふものである。所が、其の概念と云ふものは固體に象つて出来たもので、固定

的な動かぬ性質を持つてゐる。で、意識と云ひ、生と云ふやうな發展し、流動するものを取扱ふことは出来ない。換言すれば、生きてゐるものを眞に理解することは出来ない。

一體、吾々の理智と云ふものはどうして出来たものであるかと云へば、吾々の生に役立てんが爲に、吾々の生に依つて創造されたものである。即ち外界に順應せんが爲に必要上から發展して来たものに外ならない。かく、生に依つて出来たものであるとすれば、どうしても、それで以て生の全體を理解することの出来ないのは、云ふ迄もないことである。つまり、理智は生の爲に生み出されたものであり、生の一方面を現はしてゐるものに過ぎない。さすれば、どうしても理智の上に立つてゐる科學で以て、生の全體を包むことの出来ないのは當然のことである。茲に於て、ベルグソンは哲學に就ても恁う考へるに至つた。哲學と云ふものは或人が考へるやうに、科學の研究法に依つて科學を統一したものではない。哲學が若しさう云ふもの

であつたならば、そんな哲學は哲學の名に値せぬものである。何故かと云ふと、若し科學の研究法に依つたものであるならば、其の性質上、實在の眞の深みに達することが出来なからである。若し哲學が、科學の研究法に依つて、實在をつかまうとするならば、獨斷論に陥るか、或は懷疑論に陥つて了ふの他はない。科學の研究法を用ゐ、固定した概念で以て變化して止まない生をつかまうとしたとて、それがつかめる筈のものではない。

進化の運動に依つて、生が次第に進展するにつれて、其の結果堆積されて出来て來たのが、吾々の理智であるとすると、どうしてそれで以て全體の進化の運動其の物をつかむことが出来やうか。されば、理智で以ては、どうしても哲學は成立し得ぬものと云はなければならぬ。然らば哲學はどうして成立するであらうか、如何なる方法を取るべきであらうか。云ふ迄もなく、直觀の働きに依るのである。直觀の働きの云ふものは説明することの難いもので、智的同情と云ふより他はない。ベルグ

ソンの言に據ると、哲學と云ふものは、直觀の方法に依つて變化して止まない、生其の物を、實際に利用すると云ふやうな目的を離れて、之を攫むに在るのである。即ち哲學の場合に於ては、理智的概念、習慣を全然捨去りて、生其の物をまのあたりに見ると云ふことである。それが哲學の目的なのである。で、哲學に於ては、行動の目的は一切存してゐない。若し行動の目的を有つてゐるならば、それは科學である。哲學に於ては、直接に實在其の物をつかまうと云ふのであるから、概念を取扱ふのではない。概念を取扱ふのは科學である。概念に依つては實在の本質はつかめるものではない。吾々は知的同情に依つて實在の眞の面目をまのあたりに見るの他はないと云ふのである。哲學と科學に就てのベルグソンの考は、以上の如きものであるが、然し理智と直觀とは其の方向を異にしながら、而かも互に相補ふものであると云ふのである。

以上、述べ來れるが如く、ベルグソンは、科學は理智の上に立つてゐるものであ

り、哲學は直觀に基いてゐるものであると考へたのであるが、然しかう云ふ考へは、決してベルグソンに始まつたものではない。近世哲學に就て云つても、ローマンチツクの哲學は悉くさう云ふ傾向のものであつたと云つてよい。フイヒテにしてもシエーリングにしても、概念的思惟は直接な生の過程を、動かぬ死んだものに變形して了ふと云ふ風に考へたものである。殊にシエーリングは殆どベルグソン其の儘のことを云つてゐる。即ち哲學に於て叙述せられるものは靜止してゐる。故に哲學は、物體と、有限にして且、官能的に知覺せられるもの丈けに存し得るのである。運動の哲學は運動其の物ではない。で、直觀が存してゐなかつたならば、運動の何たるかは決して知ることが出来ないであらう。が、自由は自由に依つてのみ解せられ、活動は活動に依つてのみ解せられる。若し吾々が智的直觀を有してゐなかつたならば、吾々は永遠に物的概念に捉はれて了つて、哲學と云ふやうなものはあられ得ないであらうと。つまり、ローマンチツクの哲學者達は科學は實在の表面に觸れる丈

けのもので、實在の意義を掴むのは哲學である。眞の哲學は自然に於ける、生きた、働く所の要素に興味を有してゐるものであると考へたのである。かう云ふ反主知的な哲學が、ベルグソンによつて再興せられるやうになつたのは、現代思潮に於ける理智萬能に對する、反抗の精神の閃であると思ねばならぬ。理智なるものは行動の能力である。而してその行動の能力なるものは、實際の役に立つと云ふのが目的である。従つて理智によつて出来上つて居る所の科學は、將來を豫言する必要がある。併し實在其の儘ではブレイクトすることは出来ない。何うしても其の一方面を孤立さして來なければならぬ。何故と云へば、ベルグソンに據れば、實在の眞の性質と云ふものは、絶えざる變化であり、常に新しきもの、創造であるからである。所で、さういふ變化創造して止まないものを、理智によつて理解することは出来ない。それで、科學は、唯、實在の或る一の方面だけを孤立さして變化しないものとして見て來るのである。即ち概念を形成して來るのである。

故に科學は、常に同一原理の上に立つて居るものであると云はなければならぬ。

理智は、つまり、さう云ふ性質を以て居るのであるが、理智から成立つてゐる所の哲學と云ふものも、孰れも常に不變な何物かを究めようとしてゐるのである。さう云ふ哲學は皆同一原理を基礎として居る。従つて、何れも十分な結果を收めて居る者とは見る事が出来ぬ。例へば、プラトーンに就て言へば、プラトーンは理念なるものを立てた。理念は實在であつて、變化しない性質を持つてゐる。そこで、プラトーンは、現實を説明するに、非實在なる概念を借りて來た。此の非實在なるものがあるので、變化が起つて來る。それで、さう云ふ非實在を去つて不變なイデアを究めようと云ふのである。斯様に説いて來たのであるから、プラトーンの哲學から見れば、變化運動と云ふ者は、全く假のものである。不變な實在を立てる所の哲學は、悉くさう云ふ傾向を有つてゐるものである。是はつまり、理智を據處としてゐるからである。かゝる哲學に於ては、實在は、唯、智識の單純なる統一である

から、自から抽象的なものとならざるを得ないのであるが、ベルグソンの考へではこれでは、何うしても、眞の哲學にはならない。何故かと云へば、生は何うしても理智では理解することが出来ないものであるからである。假りに理智が生を理解するとしても、ほんの象徴的の理解に過ぎない。哲學と云ふものは、さる象徴的の理解であるべき筈のものではない。哲學の役目は、象徴的ではなく、直に實在其の物を攫むのである。が、實在其の物を攫んだ所で、それを言ひ表はすに足る言語が無い。で、言語によつて、實在の眞の性質を言ひ表はすことは出来ない。従つて、哲學者と云ふものは、唯、比喻、或は象徴を借りてそれを表はして行くより他に途が無い。何故かと言ふに、概念で言ひ表はし得るものは、理智の範圍に屬してゐるものに限られてゐるからである。で、哲學者と云ふものは、詩人や藝術家に似て居る點がある。無論、詩人とか藝術家とか云ふものは、言語其の他の材料を使つて作品を創造するのであるから、其の點に於ては相違して居るが、兎に角、詩人にしても、

藝術家にしても、唯、理智の上からして立派な作品が出来るものではない、どうしても、インスピレーションに俟たなければならぬ。即ち彼等は、何等かの感激を感ずるのだ。而して其の感じた所のものを、筆なり、或は其の他の物質なりに現はすのである。哲學者も丁度その様なもので、實在其の物を攫むのは理智によるのではなくして、アンチユイシオン（直観）によるのである。

茲に於て、疑問が起つて来る、然らばアンチユイシオンとは何であるかと。ベルグソンに據ると、哲學はアンチユイシオンに依らなければならぬ、直観によらなければ哲學は成立しないと云ふのである。然らば其の直観と云ふものは如何なる能力であるか。ベルグソンは斯う考へたのである。直観は即ち本能である、詳しく言へば、本能の利害の關係を離れて、自からを意識するやうになつたものである。一體、本能と云ふものは事物其の物を知る生得の能力であつて、其が生物には本來具つてゐるのである。而して其の本能が人間に於ては進んで意識的になり、純潔になり、

一般に推廣められて来る。さうなつた時には、それをアンチユイシオンと云ふ。而して此の本能——アンチユイシオンによつて、實在其の物を直に攫むことが出来る。と云ふのである。從來の説では、本能と云ふものは、動物に固有したもので、人間に於ては、本能の上に理智なるものが加つて来る。理智なるものは、つまり、本能の裡に發展するものであると云ふやうに考へたのである。併し、ベルグソンはさうは考へない、其處が異つて居る所である。若し本能が土臺であつて、其の上に理智が發展したと云へば、本能は理智よりも低いものとなつて来る譯である。けれども、ベルグソンに據ると、成程、本能と云ふものが先づ現れ、それから理智が次第に發展して來たものであるには相違ないが、併し本能と理智とは、全く反對の方向に向つて居るものである。反對の方向に向つて居ると言つても、相助けることが出来な。いと云ふのではない。否、互に相補つて居るものである。其の間に高下の差別を附けることは出来ぬ。本能は低いもので理智は高いものだとすることは出来ないので

ある。所で、哲學によつて果して實在其の物を攫むことが出來得るか云ふに、ベルグソンは斯う言つてゐる。吾々には美を感じる力がある。此の美を感じる力は、言ふまでもなく、吾々の普通の知覺とは違つて居る。決して只の知覺ではない。美しいものを見て、それを美と感ずると云ふこと、唯、美しい物を観ると云ふ事とは違ふ。美しいものに對しても、吾々が其の對境の何物たるかを認めるのは、普通の知覺である。其の知覺の上に、之を美しいと感ずる力がある。それが即ち美的能力と云ふものである。而して此の美的能力と云ふものが、自然に對し、藝術品に對して、其の中に活躍する所の生命を攫むのである。そこで、始めて美感が起つて來る。美觀は、唯、藝術品の外形を知覺するだけによつて起つて來はしない。其の中に生きて居る生命を攫んで、始めて美を感ずることが出來るのである。之を見ても、吾々に實在其の物を直に攫み得る力が具はつて居ることが分らう。それが即ちアンチユイシオンの働であるのだ。

憊う説いて來た所からして、ベルグソンの哲學では、實在其の物を認識することが出來ると云ふのである。其處がカント哲學と異つて居る所である。カントは吾々の認識する世界は、唯現象の世界に限られて居る、實在の世界は認識することが出來ぬと言つた。つまり、吾々の認識には、常に認識するものと、認識せられるものとの二つがあつて、其の兩者の關係から認識が起つて來ると云ふのである。例へば吾々が外界を認識する場合には、何時でも時間空間と云ふ二つの形式の下に認識するのであるが、其の時間空間と云ふものは、決して外界に屬してゐる性質ではなくして、直覺の二つの形式であるのだ。何故かとならば、唯、外物の經驗上から得られた者であるならば、其等が必然性、普遍性と云ふやうな性質を有することは出來ないからである。又、吾々は外物との間に、因果の關係と云ふやうなもの、存することを認める、けれども客觀世界に因果の關係が存してゐるのではない、吾々の悟性の一つの形式の現れに他ならぬ。つまり、認識する主觀を離れて認識が存するも

のではない。主觀の契機と客觀の契機、即ち形と質とが相結んで茲に始めて認識が成立して來るのである。従つてカントの認識論から云へば、認識するものと認識せらるゝものとの對立を認めなければならぬ。されば、若し對立を離るゝに於ては、認識は成立たぬ。で、吾々の認識し得るものは、相對の世界のみに限られて居る。絶對の世界は、吾々には解らぬ、さう云ふ世界は考へられ得るけれども、認識されはしない。つまり、カントは實在の世界を全く認識の外に置いて、認識すべからざる世界として了つたのである。

然るに、ベルグソンに據ると、カントは其の點に於て誤つて居ると云ふのである。實在其の物は認識し得られぬものではない。唯、それを認識しようとする方法が間違つて居るのである。カントは理智を以て之を認識しようとしたけれども、理智では實在其の物を認識することは出来ない。蓋し實在を認識する場合には、認識するものと認識せらるゝものとの對立は止むで了ふ、我と物と云ふ如き區別は無くな

つて了ふのである、そこで始めて實在其の物を攫み得るのである。併しベルグソンは前にも述べた如く、決して理智を無視して居るのではない。否、アンテリジアンとアンチユイシオンとは各々其の働くべき領分が異つてゐると云ふのであるが、互に相補つて行くべきものであると。斯う云ふ風にベルグソンは理智なるものに對しても相當の價値を與へて居る。つまり、斯う考へた結果、哲學と科學とを全く離れたものとは見ずして其の間に關係をつけやうといふのである。それがベルグソンの哲學の意義ある所以で、普通のミステイシズムと異つた點である。蓋し神秘哲學では、理智と云ふものをば全く眼中に置かぬ。而して唯、アンチユイシオンのみを重んずるのである。例へば、禪の哲理は一種のミステイシズムであるが、アンテユイシオンのみに重きを置いてアンテリジアンを全く無視するのである、蓋しベルグソンの哲學も内的な深い生活に訴へると云ふ點に於ては、同じく一種の神秘哲學であると言ひ得る。けれども前述の如く普通の意味に於ける神秘哲學でないことは無論

である。

さて、其の哲學と科學と云ふものとは互に相補ふものであると云ふ考は、何處から來てゐるかと言へば、之はベルグソンの根本思想たる世界觀から來てゐるのである。カントは現象の世界と實在の世界とを區別した。即ち現象の世界は認識し得るが、實在の世界は認識し得られぬものとした。然るにベルグソンに據ると、現象の世界も實在の世界も異つた世界ではない、換言すれば、實在なるものは、現象世界を超越したのではない。此の意味に於て現象、即實在である。而して實在其の物の一面を明かにして行くのが科學である。而して其の科學は行動のインストルメントであると云ふ目的を有つたものである、所が、哲學はさう云ふ目的を離れて實在の眞の深みを攫まうと言ふのである、従つて哲學と科學とは、方向を異にしてはるが、而も同じ實在を取扱ふものであると云ふのである。是がベルグソンの哲學の根本の思想である。

三 直観哲學の弱點

直観哲學は、目下のところ、流行哲學の觀を呈してゐる。これ現代思想が、反主知的高潮に達してゐる反影に外ならぬ。嘗てルードヴィヒ・シュタインは現代に於ては、數學すら神祕的なものとなりつゝあると謂つたことがあるが、實に然りて、科學と云はず、文學と云はず、哲學と云はず、到處に反主知的、神祕的色彩の鮮さを見るのである。かのベルグソンの哲學の如きも、詮する所、かう云ふ傾向の極端まで推し進められたものに過ぎぬ。所で、理知なるものは、直観哲學の主張するやうに哲學に取つて、果して價值なきものであらうか。疑問は此處に存してゐるのである。されば直観哲學者に對して多大な尊敬の心と同情の念とを有すと自稱してゐた、故フイエーをして理知の爲めに辯護の勞を取らしめるに至つたのも、決して偶然で

はない。自分は茲に直観哲學に對する渠の批評を述べて、哲學に興味を有する人々の參考に供したいと思ふのである。

一

直観と概念的思惟との反對は、既にプラトーンやアリストテレスに於て之を見ることが可能。それからプロチンのやうな神祕哲學者は直観によつて本體を觀、これと冥合することが可能^みばかりでなく、之を以て自由にして、且、創造の力を有するものとなし、かくて吾々の生命は絶えず新になり行くものと考へたのである。

近代になつても、屢々直観に訴へられた。その中でも殊に注意すべきはシエリングである。渠はかう云つてゐる、「直観とは其の對象が、認識其物から獨立してゐない認識である、従つて同時に其の對象を生ずる認識なのである、直観は自由な產生であつて、其の中に於ては產生するものと、產生せられるものとは同一である」と。

シエリングに據ると、吾々は外部から來るものを捨て、了つて、最も内的な自我の中に引込んで了ふ、神祕的な異常な力を有してゐる。而して其處に不變の形の下に永遠を直観し得ると云ふのである。されば渠に取つては直観なるものは、吾々に最も内的にして、且、最も特有な經驗なのである。

知的直観のかう云ふ理論には、大なる困難が伴つてゐる。シエリングは「すべて他の認識は自由でないからして、直観は絶對的に自由な認識である」と云ふけれども、さう云つて了つては、疑問である所のものが與へられたものとして、假定されることになるのである。渠はあらゆる認識に、本來具つてゐる必然性からして、それとは異つた、自由な認識が、實際存してゐるものとのみ結論してゐるのである。が、知的直観なるものは、果して存在してゐるものであらうか。疑問はそこに在るのである。所が、シエリングは、唯、事物の認識は事物に依屬してゐるのであるからして、優れた認識は、自由でなければならぬ筈のものである、と言ふだけであ

る。

現代の直觀論は、ヤコビや、シエリングに基いたものである。シエリングの弟子たるラッヴェーソンは、永遠の生命を直觀し得るものと考へたのであるが、最近の直觀論の主張者は、永遠と云ふ觀念を以て、不動の觀念、死の觀念、と同じものであるとなし、之を代へるに、ヘラクリットやヘーゲルの純粹轉成を以てする、即ち轉化して止まざるものを以てする、而してこれを掴むには、同感により、先覺的本能によるものであるとする。

所で、吾々の考によると、永遠から持續の中に降つて行けば、直觀論は全く意義を失ひ、存在の理由を失ふことになる。吾々は茲に新しい直觀論を、可能な、種々の方面の下に考察しよう。

直觀に與へられる第一の意義は「生命の感」を感ずることである。こは既にギョーの主張した所で、吾々もまた「内的生命の感」として、外的機制に對立せしめた

のである。けれども「生命の感」は之を分析すると、一方に於ては、意識と、他方に於ては、身體の一般感覺、とに釋かれるからして、曖昧な複合したものとなるのである。そんなものでは、哲學者には不十分である。要するに、自からが生きてゐると感ずるのは、身體の感じと、其の活動の意識に他ならぬ。して見ると、意識は心理的に云つても、また論理的に云つても「生命の感」に先つてゐるものと云はなければならぬ。で、「生命の感」の直觀を復活させるのは、直觀論者にとつては、矛盾であるやうに思はれる。と云ふのは、直觀によつて、經驗の中に吾々に與へられる所の生命なるものは、空間に於ける身體的存在を意味してゐるのであるが、近頃の直觀論者の目的は、純粹直觀によつて空間を超越し、一樣な繼起として理解された、時間をも超越して、自からの中に引込まうとするのであるからである。が、其處には最早生命の感じはなくなつて了ふであらう。

直觀論は時とすると「生命の感」に代へるに、より少なく生理的のやうに思はれる

「可動性の感」を以てする。かのジエームスは、渠の心理學の中に於て、意識の流れを内的直観の對象としてゐるが、渠の意識の流れと云ふのは、感覺の流れに外ならぬ。渠に取つては、回想は、引續く感覺であり、運動の努力も、吾々の身體のあらゆる部分から來る、求心的感覺である。要するに、ジエームスには、感覺の流れが、すべてである、少なくとも、渠の心理學に於てはさうである。ジエームスよりも、一層内的な直観論者は、吾々の轉成、吾々の生命を持続と見ようとする。持続と云ふのは、互に滲透して引續いて行く意識の状態は、繼起であるのであるが、直観論者は、或は之を卷物の展べられるにたとへ、或は縮んでゐる發條の伸びるのにたとへる。こは持續なるものは、抽象的概念では描出すことの出来ないものとされてゐるからである。併しそれに由つて吾々は、哲學上一段の進歩を爲すであらうか。吾々にはどうしてもさうは思はれぬ。要するに、持續の直観なるものは、思惟によつて考へることの不可能と同じく、想像によつても之を描出すことが可能ぬ。其の上、

可動性が、唯、可動性に止まるものならば、直観で掴むことが可能ならう。空中を飛ぶ燕は、空間及び時間の中に飛ぶ感じは持たうけれども、其の感じはいつも同じものであらう。若し吾々の生命が、どの點に於ても、急速に飛び去るだけのものに過ぎなからうものなら、そは甚だ貧弱なもので、意識にすら上らないであらう。それから内的可動性の感じは、外的運動の感じと同じく、吾々の有機體の間斷なき變化に相應する、無数の印象と、其の變化に關聯し居る無数の反應との、全體に他ならぬ。さればさう云ふものゝ直観によつて、内から、如何なる實在をも掴めさうには思はれぬ。

直観の第三の意義に従つて、之を「純粹異質」を對象とするものと見ても、純粹運動の場合と同じく、不都合が起つて來る。一體、異質と云へば、差別に他ならぬのであるが、何等の類似も存してゐない差別は、聯絡のない離れ々々の状態となつて了ふ。で、どうしても差別には、類似が結び付き、異質には、同質が結び付かなければ

ばならぬ。従つて純粹異質なるものは存することの可能なるものではない。それから若し純粹異質だけのものとする、常に絶對的に性質の異つた始めがある譯であるから、回想から成つてゐると云はれる心的生活なるものを、認めることが、可能ないことになるのである。

人は、同質と云ふと、持續の中に、廣がりを通り導き入れるものであると思ふであらうけれども、吾々の考に據ると、同質は必ずしも、空間的のものではない。のみならず、空間其の物は、純粹同質ではない、若し空間には同一より他、存しないものとする、空間が三次元を有することも、理解することが可能ないことになる。で、純粹同質も、純粹異質と同じく、形而上學的的空想であつて、如何なる實在も、同質にして、同時に、異質であると云はなければならぬ。

新しい直観論者が、動的にして、且、異質的な生命の感を以てせずして、餘り感覺的でない定義をば、直観に下さうとする場合には、實は、直観と云ふ名の下に、自

我に對する反省を以てする。かくて直観的方法に代へるに、反省的方法を以てすることになるのである。ベルグソンは、かう云つてゐる、若し自分が、自我の根柢に於て、最も一様にして、最も不變な、最も永續する、自からを見出さうとすれば、全く別なものが見出される。それは、よく出來てゐる結晶と、表面上の凝結の下にある、自分が見たことのある、どんな流れにも比較することの可能ない、流れの連續である。それはいづれも、後に來るものを告げ知らせ、而して先だつ所のものを含んでゐる、状態の繼起である」と。然しさう云ふ状態は、常に意識の事實であつた。直観は、反省の向ふ所の、吾々の状態の意識に他ならぬ。而してさう云ふ状態のいづれも、後に來る所のものを告げ知らすと云ふのであるから、豫知が多少含蓄されてゐるもの、或は少なくとも反省によつて、後に來るべきものを、豫知し得るものと云はなければならぬ。それからまた、さう云ふ状態のいづれも、先だつ所のものを含んでゐると云ふのであるから、回想が多少含蓄されてゐるもの、従つて辨別、

類化が意識の状態の中に、導き入れられるものと云はなければならぬ。理知は、其處に輝き始めるのである。又、意識の状態は、いづれも先だつものを含んで居り、後に來るものを告げ知らすと云ふのであるから、疑もなく、結果が積み重なつて、新しき結果を準備するものと云はなければならぬ。而して新しき結果は、先だつ結果と、因果的連絡を有するにあらざれば、告知され得ないのは、云ふ迄もないことである。要するに、此の場合に於ては、直観は、吾々の存在、吾々の行動に對する最も直接的な反省に還元されるのである。それは即ちデカルトの思惟に他ならぬ。

實に、直観論は、直観の中に記憶を入れなければならぬ、従つて思惟をば其の中に入れなければならぬことになるのである。ペルグソンは、内的持續は、現在の中に過去を引き延ばす記憶の連續する生活である……現在の中に過去の、かう云ふ殘存がなければ、持續はなくして、單に刹那があるだけであらうと云つてゐる。然し持續なるものが、性質の存續を含んでゐるとすると、純粹異質と云ふことは、

あられ得ないことになるのである。さて記憶は、直接に、又、直観的に掴まれた過去なのであらうか。過去は經過して了つてゐるのであるから、それが直観的に掴まれると云ふことはあられない。實を云ふと、直観があるならば、唯、刹那の直観があるだけである。で、眞の記憶に内在する理知がなければ、純粹持續の直観なるものは、現在の、掴むことの出来ない、刹那の中に亡びて了ふものである。

直観が、若し吾々自からの存在、否、寧ろ轉成の自發的、若くは反省的意識に還元されるものであるとすると、自分以外のもの、直観とは何であらうか、と云ふ疑問が起つて來る。人は事物を認識するに、根本的に異つた二つの方法があると云ふ。即ち側からする場合と、其の中に飛び込んで行く場合とである。成程、吾々は自分を、直接に掴むことが可能には相違ないが、どうして、他のもの、中に飛び込んで行くことが可能ようか。困難は此處に存してゐる。さて吾々には、比較と歸納とが唯一の方法のやうに思はれるが、直観論者は、同感こそ其の方法であると

する。ベルグソンも、吾々は知的同感によつて、自分を對象の内部に移し、獨特な、従つて云ひやうのないものと一つになることが可能、と考へたのである。けれども、實際對象の内部へ、自分を移すことの可能なものではない、況んや、獨特な云ひやうのないもの、従つて交通の可能ないものと、一つになるに於てをやである。蓋し自分が獨特なものと、一つになることが可能とすると、事物は、最早獨特なものではなく、自分がそれと酷似したものになり、其の物のうつしになると云ふことであらう。かう解して來ると、直観は矛盾してゐるやうに思はれる。それから人と人との情的同感に就て見るも、自分の感性と他人の感性との一致に他ならぬ。神經の似た震盪によつて生ぜられた一致に他ならぬ。それと同じく、知的同感も、對象と自分の理知との一致であつて、其の一致は、多少意識的に認められた比論によつてのみ結果し得るものである。で、吾々が自分を原型として、他のもの、内部を想像する場合に於ては、眞の直観があるのではなくして、直接的比論によつて、其

の内部を描き出すに止るのである。

直観論者の中には、本能を以つて、直観的認識の源であるとなすものがある。例へば、ベルグソンの如きは、本能を以て理知に對立するものとなし、直観の起原を此處に置いたのである。が、一體、本能なるものは、理知よりも一層功利的のものであり、一層物質的存在に役立つものであるが、さう云ふものが、どうして功利的關係を離れた、優れた直観を、吾々に與へることが可能られやうか。疑もなく、眞に人間の本能、殊に道德的、形而上學的本能によつて、實在の深みが透視されさうにも、思はれるけれども、それは正しく進化の頂上に在つて、優れた實在によく適應してあるべき、合理的動物の有する理知的種類の本能であるからである。で、吾々の本能を以て、生存上最も大切な條件以外のものを啓示するものと思へてはならぬ。若し吾々が、さう云ふ條件以上に出で、宇宙と交通しようと思ふならば、思惟より他に方法のあるものではない。

直観と云ふ語の最後の意義は、藝術や科學の中に存するやうな創造的想像と解することである。けれども創造的想像と云ふのは、思惟の創造に外ならぬものであつて、事物の核心に達する直接の仕方ではない。哲學的、或は科學的想像は、單に以前の分析の急速な綜合に過ぎない。或は分析に基づくにあらざれば、價值を有しない、假定的綜合に過ぎないのである。それでさう云ふ想像が、直観だと云はれてはゐるけれども、眞の直観ではなくして、切り縮められた論理なのである。

二

直観なるものが存してゐて、それが哲學の方法として用ゐられることになること、先づかう云ふ困難が起つて来る。と云ふのは、直観は現在の状態、若くは變化を、急速に観るのであるから、既に論じたやうに、内的生命の不斷の運動に於ける、無限小のものとなつて了ふであらう。で、記憶の反省が其の間に入つて來て消え失せ

つゝある直観を保存し、これに存續を與へなければならぬ。けれども反省は、既に自發的感情の知的變形であるからして、絶對的直観によつて、絶對的實在を掴むが爲に捨て去らうと云ふ理知なるものが、現れて來ることになるのである。そこで所謂絶對なるものが、其の絶對性を失つて了つて、相對的のものとなり、生命の流れの直接の感じに過ぎないものとなつて了ふのである。

それから第二の困難は、如何なる哲學でも眞の哲學ならば其の目的として、普遍なるものを有してゐる、従つて個人の直接的感情の中に、局限せられることは、可能ないと云ふことである。直観論者も、自からの前に、障碍の横つてゐるのを認めてゐるのである。が、それをかう云ふ工合に説明してゐるのである。即ち吾々の持續より他の持續は、嚴密に云へば、存し得なからうが、併し例へば、橙黄色を外的に知覺するのでなしに、それを内的に同感する意識は、赤から黄への引續きのあらゆる、スペクトルを恐らく感ずるであらう。それと同じやうに、吾々の持續の直

観は、純粹分析のやうに、吾々をして、真空の中に懸らしめずして、吾々が、上へか、下へか、隨いて行くやうにしなければならぬ、持續の如何なる連續とも接觸せしめるのである。かう云ふ二つの場合に於て、吾々はますます猛烈な努力によつて、無限に吾々を推し擴げることが可能なる。かう云ふ二つの場合に於て、吾々は吾々自身を超越するのであると。如何にも巧な説明のやうに思はれはするが、橙黄色の直観だけより有つてゐない意識が、どうして知覺もしなければ、理解もしない色と、同感することが可能なやうか。よしそれが可能とした所で、かゝる同感とは、直観ではなからう。之を要するに、同感と云ふ名の下に、特殊な、定義することの可能ない、感情が、經驗されるとしても、客観に進んで行く、何等かの他の方法が、ない限りは、其の感情の、自我以外に投出されると云ふことは、あり得なからう。で、主観から、客観への移り行きは、直観に由るにしても、同感に由るにしても、絶對的に不可能のことである。詮する所、直観哲學は、唯我論的哲學であると

云はなければならぬ。何となれば、直観なるものは、個人に應用せられ得るだけのものであるからである。一體、吾々は、他の人や、物を考へることは可能なる。彼等を理解し、彼等を想像し、彼等と共に、彼等のやうに、感ずることは可能なる。けれども内的に、彼等の中に彼等を摺むことは可能ぬ。

人はよく、理知の嚴肅な方法、及び其の注意深き概括を、表面的認識の方法に過ぎないものとなし、且、理知は、實在を象徴するだけであつて、之を表現するよりも、寧ろ之を人間化すると非難するけれども、純粹同感に由つて、實在を摺むと云ふのは、人間の比論に由つて、實在を、一層人間化するものではなからうか。物を自體に就て、これを考へずに、吾々を以て、之を考へるものではなからうか。

之を要するに、哲學的方法と云ふ見地から考察すると、同感及び直観（實はこの二つは反對した手續で、一つは遠心的運動であり、他は求心的運動なのである）は、觀察の基礎の上に立てる歸納的、及び比論的價值を有するだけのものである。而し

て其のものの自體に於ては、物を讀み、思想を讀むと信する人の、先覺以上のものであることは可能ぬ。従つて直観的方法、及び同感的方法は、哲學的方法たり得るやうには思はれぬ。吾々が、既に見た如く直観哲學は實在を掴むことが可能ないばかりでなく、わけて理想を掴むことが可能ぬ。理想と云ふ語は、吾々が觀念の前に在ると云ふことを示して居るのである。一體、人間が思辨すると云ふのは、實在と同時に、實現さるべき理想を認識せんが爲めである。所で、觀念がなければ理想のありやうはないのである。觀念がなければ、吾々の個人的轉成の、現在の點より他の實在の、ありやうはないのである。されば直観の方法に由つては、哲學は成立たぬ。若し生命を感ずると云ふことが哲學であるならば、子供こそ最大哲人である譯である。かのジエームスも、再び子供のやうになれと云ふ、助言を吾々に與へてゐるけれども、生命其の物に對して、反省することなくしては、思辨と云ふことありやうはないのである。生命と云ふ觀念は、人間にも、植物にも、當嵌る甚だ不十

分な概念であることは、之を原理と立てたギョーヨも認めてゐたことである。進化と云ふ觀念は、一層複雑で、一層曖昧な概念であるし、創造と云ふ觀念は、吾々の信する所に據ると、互に矛盾し、或は全思惟の根本的原理と矛盾する概念から出來てゐる、概念なのである。そは直観では、觀ることも可能なければ、感ずることも可能ない、概念中の概念なのである。ルヌヅイエーも、人間が、絶對的に新たなるもの、生ずるのを、直観し得るものとは信じなかつた、唯、吾々に、義務と、力と、責任とを歸せんが爲に絶對的に新たなる絶對的始めと云ふ概念を、任意の純粹信仰の作用によつて、措定する必要があると云つただけである。要するに、直観によつて、新しい方法が、哲學の中に導き入れられたのではなくして、唯、古い内的觀察の方法である限り、價值を有するに過ぎないのである。

吾々自からのみならず、他のものに就ても、直観が可能であると假定した所で、さて茲に論せらるべきは、それが認識論上、果して客観性を有してゐるかどうかと云ふことである。人は直観なるものは、直接なものである、従つて直接に與へられたものである、従つて吾々をして、實在してゐる物を、領有せしめる所のものであると云ふ。是れ意識の状態として、主観的に與へられ、主観的に實在してゐるものからして、等しく實在するものと云はれる所の、客観的に與へられたるものへと、移つて行つたのである。所で、まづ直接なものと云ふ語の意義如何が、理解せられなければならぬ。蓋し語の眞の意義によると、直接なものは、現實な經驗に於て、何等の媒介なく、内的感情に與へられるものと云ふ義である。例へば、青の感覺とか、衝撃の感覺とか云ふやうに、吾々の意識の前に現はるゝもの、或は重いものを舉げようとして續けられた努力の如く、吾々の意識に現實に現はれつゝあるものを、直接なものと云ふのである。併し直接と云ふ語は、今一つの意義にも取れる

のである。その意義によると、直接なるものと云ふのは、原始的、終極的なもの、存在の點に於て、最初のものとして云ふ義である。此等二つの意義は全く別なものである。第一の意義では、直接なものは、綜合的意識の状態である。現實な吾々の存在、及び其の發展の自發的感情である。然るに第二の意義では分析の最後の殘餘としてより他、達することの不可能なものである。直接なものと云ふ語の、この二つの意義の混同が、直観論の形而上學的思辨の上に、曖昧を惹き起すやうに思はれる。直観論は、意識の直接に與へられた綜合からして、原始的なもの、要素的のものとして、唯、間接に理解せられるに止まる、終極の實在を、不當に論結するのである。さて第一の意義に於ける直接なものとは、人が直観と名づけんとする、意識の對象たるに止まるものであつて、實に自からを掴む内的存在の自發的作用であるのだ。然るに存在の上に於て還元することの不可能なものに達するには、反省的分析によるの他はないのである。さうして見ると、吾々の意識状態の確實が、意識状態以外

に存するもの、確實を伴はないのは、明白である。従つて存在の上に於て、最初に與へられたものが、現實の意識に直接に與へられたものであることは可能ぬ。

が、人はかう主張した、綜合的意識に直接に與へられたもの、及び分析的意識に終極に與へられたものは、どうしても眞にして、實在してゐるものと、考へられなければならない。かう云ふ斷定に對して、吾々はかう答へて置いた。何故にさう考へられなければならないであらうか。終極なものが、必ずしも眞ではない。そは吾々の知的組織、及び大脳の組織の條件の下に於て、始めて眞と考へられるのであるし、而してさう云ふ組織の絶對的價値に就ては、何時でも疑ひ得るのである。其の上、直接直観が、全く認識する、主観の排除された、赤裸々の認識のやうに、考へられてゐるけれども、さう云ふ認識は、あられ得ないのである。而して意識に直接に與へられたものと云ふのは、抽象されたものであり、概括されたものであるのであつて、現實には、我が意識に與へられたものがあるだけである。而して完全にし

て、謬なき認識と云へば、一刹那の認識があるだけであると。で、直接なものは、自から價値を有し、自から其の正しきを證明すと云ふのは、吾々には曖昧のやうに思はれる。一體、其の價値、其の是認は何處に存してゐるのであらうか。それが疑問である。

吾々の以上の所説が、ベルグソンの甚だ重要な反省を、喚起するのである。ベルグソンは謂ふ、理智は何等の新しき性質をも創造することが可能ぬ、單純な直観の何等の對象をも創造することは可能ぬと。吾々もそれを否定するものではない。ベルグソンは、尙、言を繼いで曰く『で、若し吾々が心の状態を、なほ理智の加工を経ざる生のまゝの形で取るならば、それで吾々の知的組織から獨立してゐるであらう』と。吾々は理智と、感覺的生活との峻別を排斥するけれども、今假りにベルグソンの云ふやうな、心の状態が、吾々の知的組織から獨立してゐるものであるとしよう。さうした所で、吾々の感覺的、運動的組織から常に獨立すると云ふことはなからう。

従つて生のまゝの直観に由つて、事物がかりのまゝに認識されると云ふことにはな
らなからう。其の上、理智に由つて加工されない、生のまゝの心の状態なるものは、
吾々には分析的假定であり、極限概念であるやうに思はれる。蓋し理智は外から偶
然に付加はつて来るやうなものではなくして、當初からあらゆる意識の状態に働い
てゐるものなのである。何んとなれば、あらゆる意識の状態は、何等かの識別を含
んでゐるからである。而してそれがなければ、吾々は、何等の分明な意識をも有せ
ぬことになり、何等一定の直観をも有せぬことになるからである。

若し吾々の直接的感情が、唯、吾々の智的組織のみならず、吾々の感覺的、欲求
的、運動的組織にも關係してゐるものとする、それによつてまた、吾々の大脳の
組織にも關係してゐるのである。ベルグソンは、吾々に對してかう答へる。吾々の
感情が、吾々の大脳の組織に關係してゐると主張するのは、大脳に創造の力を與へ
るものである。然し大脳と關係してゐると云ふこと、大脳によつて必然に制約さ

れてゐると云ふことは、大脳によつての創造ではないのである。若し自分が盲目に
なれば、眼に見える世界は、自分には消滅して了ふのであらう。で、自分の視覚中
樞、及び網膜は、自分の視覚を制約する。若しまた人ありて、自分の身體に針を突
き刺せば、自分の痛は、自分の大脳の状態、及び自分の神経が大脳に傳へる振動に
關してゐるものと云はなければならぬ。吾々は、純粹精神ではないのである。

吾々は、既に主観はどつしても意識の状態から、従つて直観からも排除され得な
いものであるからして、對象の中には主観から来る何物かがある、これが直接に與
へられたものをして、純粹に——確實に、客觀的のものたらしめないと云ふことを、
述べて置いたのであるが、ベルグソンは、これに答へて、直接に與へられたものは、
主觀的のものでも、また個人的のものでも、あることが可能ないと云ふ。『有形物の
客觀性は、其の物の知覺が、生のまゝの状態に於て取られ、直接な形の下に取らる
れば、吾々の有する、その知覺に内在してゐる』と。若し客觀性と云ふことを單に

自發的な、打克ら難き其の信仰、吾々の感覺を外へ投出する傾向、若くばそれを投出して、恰かも實在してゐるものゝやうに取扱ふ、自發的な、否、殆んど自動的な作用と解するならば、さう云ふ傾向、さう云ふ作用は、動、反動の大脳の機制により、働きかけて抵抗に遇へば、其の抵抗の原因を、直接に心象として描き出させる、心的動力によつて、始めから存してゐるものである。が、ベルグソン等の直接知覺と云つてゐるものゝ中には、吾々とは別な物、寧ろ吾々とは別な原因、若くは理由と云ふ表象のみならず、概念すら既に存してゐるのである。若し又、客觀性と云ふことを、對象が、吾々の直接に知覺するやうに、存してゐる確實さと、解するならば、さう云ふ客觀性は、最早與へられたものではない。夢に於て、自分は、實在を見ると思ふけれども、實在を見るのではないのを見ても解る。所謂直接に與へられたものゝ中に於て、對象が指定せられた時には、何時でも、迅速ではあるが、間接な、何等かの推理が行はれてゐるのである。

ベルグソンは、直接に與へられたものは、唯、客觀的であるばかりでなく、個人的でもないと信じてゐるのである。渠は「創造的進化」の中に於て、直観が物質の本质並に生命の本质を掴むことを證據立てたやうに考へてゐる。けれども、生命を以て、持續、變化、生長であるとなし、物質を以て生命の殘滓、低下、靜止であるとなしたからと云つて、吾々の認識は餘り進められはしない。少なくとも、吾々にはさう思はれるのである。

ベルグソンは、認識には、二つの異つた種類があると云ふ。一つは、靜的で、他は動的である、靜的な認識は、概念によるものであつて、其處には認識するものと、認識せられるものとの分離がある、動的の認識は、直接的直観によるものであつて、其處には認識の作用が實在の產生作用と一致すと云ふのである。吾々も認識から靜的なものと、動的なものとの存することは認めただのであるが、併し動的なものを創造とは考へなかつたのである。吾々は吾々の感覺を投出して、對象化する自然な傾

向があると云ふことを理由として、どうして實在の產生作用が吾々に存してゐると云はれようか。つまりる所、獨斷と云ふの他はない。

ベルグソンは、理智が直觀を制御すると云ふことを排斥するが爲に、其の制御を概念の働きに還元して了はふとする。渠は自由意志を例に取つてかう云ふ、哲學者の多數は、直接に與へられたものに、心の、自然的若くは人爲的概念を當嵌めて見て、それが、それ等の概念の中に盛れぬと云ふことを認め、それからフイエーのやうに、吾々は直接なもの、價值を疑はなければならぬと論結する』と、吾々は決して直接的感情を、框のやうな概念の中に入れようとするのではなく、直接的感情と云はれてゐるものに、自由な因果關係を應用するだけである。實に自分が、自分の自我を、直接に行爲の源であると見るのは、明かに自から因果の原理を措定するものではないか。是れ直接的直觀に代へるに、原因の概念を以てするものである。自我と行爲との間に、因果的從屬關係を打立てるものである。『自分は自分の意志に

於て自由を感ずる』と云ふのは、自分が、自分を意志と認め、而して自由なものと認めると云ふ義でなければ、何等の意味をもなさないものである。所が、ベルグソンは『若し人が之れを肯定するにしても、否定するにしても、自由意志に就て論ずるならば、經驗せられる直接的感情を離れるものである』と答へる。無論、それに相違ない。けれども、それから直接的感情は眞實であらねばならぬと云ふことになつて來ない。其の上、吾々が、吾々の自由意志の直接的感情を有つてゐると云ふことが眞であらうか。自由と云ふことは、自由の人格から發する自分の意志以外の何等の原因からも、獨立してゐると云ふ義であるが、どうして他の如何なる原因も存してゐないと云ふ直接的感情を有つことが可能られるであらうか。吾々は、吾々の意識に現存してゐるものより感じないのであるが、この場合、吾々の意識に現存してゐるものは、吾々が某の物を欲求すると云ふことだけで、吾々の意志其の物がどこから來るかも認めはしないのである。で、吾々の上に働く原因の、全く存し

てゐないと云ふやうなことは、感せられるものではない。

其の上、直接的感情の證明なるものには、非常な困難がある。と云ふのは、自分では、自由意志の直接的感情と云ふやうなものを經驗しはしない。自分はいつでも、理由によるか、情緒によるか、自分の後ろに在るやうに思はれるぼんやりした傾向によるか、いづれかに由つて左右せられるやうに感ずるのである。兎に角、決定せられてゐないやうに見えるのは、いつでも知的視力の缺けてゐる所から起るやうに思はれる。

また自分は、直観によつて、自我の中に、眞に創造的な進化の存するのを掴むやうにはならぬ。何等の理由を以てするも説明することの可能ぬ、新しいものを生ずる進化の存するのを掴むやうにはならぬ。どうしてルヌヅイエーの有名な絶對的始めに似たやうなものが、自我の中に直観的に認められやうか。其の後ろに、何等の原因も隠れてゐないやうな、始め、何物にも似た所のない新しいもの、發展して來

るのが掴まれやうと云ふには、自我及び全世界に働く、あらゆる原因の、完全にして絶對的意識が豫想されなければならぬ。併し自我は自我に止つてゐるのである。人は自由意志を以て、全自我に對する行爲の、定義すべからざる關係であつて、定義することは否定することであらうと答へる。けれども行爲が眞に自由であると云はれるには、それが自我の中に入り、自我に對して從屬の關係に立つてゐることが説かれなければならぬ、若し自由意志に就ては何事も云へないものとする、議論は全く可能ないことにならう。さうすると、眞の創造と斷定することも、可能ないことになるのである。

ベルグソンは吾々の言説に對する渠の答の中に於て、吾々を非難して、直接に與へられたものを、人が雙眼鏡で見るとやうな工合に、範疇で見ると云つてゐる。けれどもベルグソン自からが、渠の直観の對象として、自由意志に就て語る場合には、やはり直接だとせられてゐる、その感情の上に、因果と云ふ範疇を當嵌めてゐる

るのである。また渠が内的可動性に就て語る場合には、統一、雑多、同一、差異、變化と云ふやうな、範疇を當嵌めてゐるのである。行動若くは變化が自由であると云はれる時には、性質の範疇と無關係であることが可能ぬ、又、自我と關係してゐると云へば、關係の範疇、殊に係屬の範疇と無關係であることが可能ぬ。最後に、有意的にして、且、容知的であり、眞に善であり、若くは惡であると云へば、終局目的と云ふ範疇と無關係であることは可能ぬ。また自由の觀念、未來なるものは、吾々の行動なくしては惹起され、定められぬと云ふ觀念其の物は、行動の範疇である。殊に道德的行動の範疇であると云ふことが可能ぬ。若し自由意志があらゆる範疇を逃れてゐるものとする、自我に對する、定義すべからざる關係と云ふことも云へない譯である。何等の範疇にも入らぬ自由と云ふものは、カントの本體であるか、若くは思惟の反省の存しない、倏忽に感せられる純粹現象かである。いずれの場合に於ても、自由であるとも、何とも云はれ得ないものである。範疇化せずしては、

自分が轉成し、變化し、進化すると云ふことすら云はれ得ないのであるから、まして自分が、自由に自分を變化させると云ふやうなことの云はれやう譯はないのである。ベルグソンが内的進化の直接な感情を、吾々の創造的自由の直接な感情と同視する場合には、因果の概念を變化に應用してゐるのである。而も是れ第一因果、絶對の因果の概念なのである。

直観論は理智のあらゆる範疇、あらゆる概念的抽象を排斥しようとしてゐるけれども、自から抽象を以て實在と考へてゐるのではなからうか。それが意識に直接に與へられたものと云つてゐる、當のものは、正しく意識に與へられたものではないやうに思はれる、即ち純粹知覺、純粹記憶、純粹持續、純粹雜多、純粹自由がそれである。純粹と云ふ語は普通のあらゆる時間からも、空間のあらゆる關係からも、離れてゐると云ふことを意味してゐるのであるが、さう云ふ意味での純粹なものはよし存在してゐるにした所で、直観には據まれ得ないものである。其の上、ベルグ

ソンは、意識は物質世界に加へられる行動から生れると云つてゐるが、若しさう云ふ行動が阻止された場合には、何が残るであらうか。生命が残ると云ふのであらうか。然し生命なるものは純粋な状態では掴まれるものではなく、外界との關係に於て、始めて掴まれるものなのである。それで純粋知覺、純粋記憶、純粋持續など云ふものは、眞の直観ではなくして、概念であると云はなければならぬ。

併し直観的方法が、形而上學上の問題を、儘かに解決し得るであらうか。之を吟味しよう。

吾々のやうに、直接的と云はれてゐる直観を批評しようとする者に對して、ベルグソンはかう答へる。『直接なるものへ戻ると、争論の行はれる問題がなくなつて了ふので、矛盾も反對も解けて了ふ……直接なもの、さう云ふ力、問題をなくして了つて反對を解く能力と云はるべきものが、自分の考へでは、眞の直観の認められる外的記號である』と。吾々はこれに答へて、直接なものへ戻れば、問題がなく

なつて了ふと云ふのは、問題の存在を誤認するか、然らざれば、之れを無視するものであると云ひたい。廣がりの直観の中に立籠つたからと云つて、廣がりが實在してゐるものであるか、又、實際自分の認める通りのものであるかと云ふやうな、問題はなくなりはしない。それと同じく、神祕論者が、神の存在を感じたからと云つて、神は果して實在してゐるか如何と云ふ疑問はなくなりはしない。要するに、直接的感情は、直接的感情に止まつて、判断を有してゐないものである。或はそれが何等かの觀念を含んで居り、自我に對する何等かの反省を含んで居る場合には、理知の提出すべき權利と義務とを有する、あらゆる疑問の起因となるのである。

直観論及び情感論は、絶對に觸れようと云ふには、理知を避けさへすれば足ると云ふやうに考へてゐるのであるが、絶對を掴むことが可能と云はれてゐる、知的直観なるものは、果して存してゐるであらうか。カントはこの疑問に對して、否と答へてゐるが、直観論者は然りと答へるのである。けれども吾々の既に論じた如く、

渠等の直観なるものは、單に銘々の意識の状態に過ぎないのであつて、之を絶對とは云ふことの出来ないものである。何んとなれば、意識によつて、吾々の中に擱まれた何等かの實在は、あらゆる關係から獨立した存在とは云ふことが可能ぬからである。或はかう云ふかも知れぬ。吾々の相對的轉成が、絶對であるのではない、吾々の有する直観的認識を絶對だと云ふのは、絶對と云ふ語の濫用に他ならぬ。何んとなれば、一認識が分明にして、區別を表はし、而して限定されてゐるものであると云ふ事が、既に關係を含んでゐる、不完全にして部分的であり、而して常に批判を受くべき、あらゆる種類の條件を含んでゐるからである。

が、ベルグソンは、吾々に答へて、限定せられた認識が、必然に相對的認識である事を證明しようとするには、例へば自我をすべてのものから引離した場合には、自我の性質が變るかどうかを證明しなければならぬであらうと謂ふ。吾々は、自我がすべてのものから引離された場合には、其の性質の變るものと信するのであるが、

それが變らぬものであると云ふならば、それは、例へば絶對的自由意志を以て、自我に屬するものとなした場合に、始めてさうなるのである。

ベルグソンは、吾々に答へて曰く「創造的進化」の目的の一つは、すべてのものが、自分と同じ性質のものであつて、自からをどこまでも掘り下げて行くと、之を掘めると云ふことを示すにあると。一體、すべてのものが、自我と同じ性質であると云ふことは、ありさうなことで、吾々も既に之を主張したのであるが、併しそれが爲に、自我だけですべてのものから獨立に、其の根柢が擱めると云ふことにはならぬ。其の上、純粹比論と歸納とによらずしては、すべてのものが、自我であると云ふことは、解りやうはないのである。自からを掘り下げて行けば、すべてのものが、直接に擱まれると云ふのは、人間と宇宙の原理とを同一視し、或は宇宙と人間とを同一視するものである。けれども、自己がすべてのもの、創造者でもなければ、すべてのものであるのでもないのであるから、自からを掘り下げて行つた所で、無益で

ある。自分には、意識の中に、すべてのものゝ、直観を捜しても見出せないのである。が、シエリングや其の弟子のラヴェーンソンが、すべてのものゝ知的直観を有つてゐたと云ふならば、美しい次第である。けれどもカントのやうな大哲學者が、常に其れを無視し、それを否定したのは、どう云ふ譯であらうか。神祕的獨斷論も、一つの系統であるには相違ない。けれども、それが論争されなかつた、真理でもなければ、論争すべからざる真理でもない。要するに、意識の事實は、絶對的に確實なものと云へよう。けれどもそれが爲に絶對であるのではない。

四

直観哲學は、概念なるものは事物に對する吾々の行動に關係してゐる、生命の必要に關係してゐると云ふので、其の客觀的價値を疑つたのであるが、吾々の考へでは、直接的感情こそ、生命と行動の必要に、一層關係してゐるやうに思はれるので

ある。彼等は、生命の必要上、可能な幾多の意識の状態の中から擇り出されたものである。吾々の感覚が、生の淘汰の結果であると同じやうに、吾々の感情も、吾々をして反應を起さしめむが爲のものである。然れば直接的意識の状態が、どうして其の他の状態よりも、客觀的價値を有することになるであらうか。何物も、それが客觀的真理たることを、保證しないのである。然るに却つて吾々は、吾々の概念の真理なることを確信してゐるのである。

それから一步を進めて考へるに、概念や觀念は、單に行動の爲に存してゐると云ふことは、真理であらうか。吾々の概念や觀念は、吾々をして刺激の影響の下に、直ちに行動させないやうにするが爲に存するものとも云へる。惟ふに、それ等は知的反省を目的としてゐるものなのである。で、一度び生起すれば、疑ひもなく行動となることが可能なりし、大抵はさうなるのであるが、またそれだけで終つて了ふこともあられ得るのである。これが反省の、直接にして、自發的な直観に優つてゐる

點なのである。其の上、知的反省に最も大切な性質は、何であらうかと云へば、即ち實在の法則に一致すると云ふことである。自然が、吾々に衝動的に行動せずして、考へよと教へる場合には、事物の間の關係に従つて考へよと云ふことなのである。かく真理に一致する必要が理知には内在してゐるけれども、直観には内在してゐないのである、或はそれが直観には太だ弱いのである。直観論者は、直観を揚げて理知を貶すけれども、吾々は直観に由つて、吾々自身の外に出づることの可能るものではない。吾々をして、自からの外に出でしめるのは、既に論じた如く、思惟の働きてあり、特權であるのだ。

かくて認識の主要問題に就て、直観論は自から思惟に對して提起した、反對と疑とを、受けなければならぬことになる。直観論の非難するところに據ると、理知は其の觀念に由つて、すべてのものに對して、外的見地を取るだけである、生きてゐる存在の、特殊な境遇を捉へるだけである、と云ふのである。が、吾々の示した通

り、直観其の物こそ、消え易き刹那に他ならぬ。急速に取られる見地に他ならぬ。それで、若し回想なく、反省なく、觀念なく、知的作用がなければ、直ちに關の中に消えて了ふものなのである。直観論は、極端な主知主義に對して、實在に於ては、唯一なものを、抽象、孤立させると非難するけれども、其の非難は一層強く直観自からの上に落ち來るのである。實に、直接的感情なるものは、意識の抽象であつて、それ自から部分的な、不完全な、而して其の下に横つてゐる、條件及び之を生ずる原因からも引離された全體なのである。直観論者は、また概念なるものは、切れ／＼なものだと云ふ。成程、それに相違ない。然し概念と雖も直観ほど切れ／＼であるのではない。蓋し直観は、あらゆるものから引離されて與へられた、一種獨特な斷片であるのだが、概念は結合作用を爲す所のものである。

直観論者は、言語を以て、それが表現する概念によつて、最も人格的な心の状態を、社會によつて作られた、非人格的な一種の框の中へ入れるものと非難する。けれど

も、言語なるものは銘々の経験を擴め、而して之を深くする、すべてのもの、經驗なのである。物言はぬ動物は、言語を話す人間よりも、心の状態に就て一層確實な一層豊富な直観を有つてゐるのであらうか。全くさうではない。何んとなれば、如何なる語も、すべて人間の意識が、自からの中に、明かに見んが爲に、爲した努力の要路であつて、それがまた吾々をして、吾々自身の意識の中に一層明かに見るを得しめるからである。

概念に對立するものと考へられてゐる、直観なるものは、それ自から思惟の最初の活動である。寫眞のやうな最初の寫である。自分が恐怖の經驗に就て、直接的直観を有つてゐると云ふ時には、自分は既に意識の流れから、特殊な波を引離して、これに特殊な、部分的觀察を突然行つてゐるのである。で、自分の直観は既に觀念なのである。

最後に直観論者は、思惟なるものは、分割す可からざる單純なるものを分割する、

即ち心的生活のやうな其の状態の互に滲透して、分割す可らざるものを分割すると云つて非難する。然し心的生活を分割するのは、直観論者自身がやつてゐるではないか。蓋し直観論者は、所謂能力説なるものを排斥するけれども、自からは、直観と思惟とを、異つた二つの能力とする、時とすると反對な二つの能力とするが、實を云ふと、思惟は感情や行動と同じやうに、到る處に存してゐるのである、で、どんな直観的知覺も、思惟なくしては、生起し得るものでない。人は差別や區別を打立てずしては、知覺することが出来ぬ、綜合によつて伴はれた分析によらずば、知覺することが出来ぬ。要するに、思惟の最初の作用がなければ、知覺は起つて來ないのである。直観論が、眞の意識、眞の持続は空間若くは時間の中に相並んで擴がつてゐる物とは異つて、互に透入し、含蓄されてゐることを主張するのは、尤なこと、云はなければならぬ。が、直観論者は、何故に理智を直観と分ち、感情と分ち、本能と分つであらうか。要するに、直観と思惟とを分つのは、生命を二つに斷ち切

ることである。此の點に於て、直觀論は、純粹な主知論と同じく、偏したもので、同じく實在を遠ざかつてゐるものである。直觀の獨斷論は微妙深遠なものであるにしても、概念の獨斷論よりも、なほ支持すべからざるものである。

以上は、フイエーの、直觀哲學に對する批評の大綱であるが、渠はまたベルグソン等の、因果の原理に對する見解に就ても、非難を加へてゐるのである。一體、偶然を説く哲學者や持續を説く哲學者は、因果の原理を以て、同一律の上に立つてゐるものとなし、これに、同じ原因は同じ結果を生ずと云ふ、抽象的な形を與へる。而して宇宙には、同じ物としては、一つもないのであるから、同じ原因も、同じ結果もありやうはない。で、若し永遠に同じ原因が存し、同じ結果が存するものとする、變化と云ふことはあられないことになる。蓋し因果の眞の原理なるものは、充足理以て、因果の原理が破れるものではない。

由律の上に立つてゐるものであつて、異つた原因が、異つた結果を惹起し、異つた結果が、異つた原因を意味してゐると云ふことなのである、或は結果の中に於ける變化を意味してゐると云ふことなのである。それで、因果の原理を容認したからと云つて、實在の不變を容認することになるものではない。否、吾々をして、因果關係を究めさせるのは、變化其の物なのである。要するに、時間に於ける變化、空間に於ける運動は、いかなる學說でも、先づ容認しなければならぬ事實である。さて、さう云ふ事實が容認された上で、吾々は原因なき變化を容認し得るか、どうかを知る必要が起つて來るのである、と云ふのが、フイエーの主張である。自分は直觀哲學に對するフイエーの批評に對して、必ずしも徹頭徹尾裏書するものではない。けれども渠の批評は、直觀哲學の弱點を暴露する所、尠なからざるものと信ずるものである。

四 流行 哲學

茲に自分が流行哲學と云ふのは、流行に關する哲學と云ふ意味ではなくして、流行してゐる哲學と云ふ意味であるが、さて流行してゐる哲學と云ふと、言頗る奇矯のやうに思はれもしやうけれども、然し哲學の範圍に於ても、流行の行はれると云ふことは、常にあることであつて、衣服に流行があり、裝飾品に流行があるのと、ある點に於ては、同一關係を爲して居るものと謂へるのである。

が、かう云ふと、人或は謂ふであらう。衣服や裝飾品に於ける流行と云ふものは、ほんの偶然のものであつて、何人かゞ新様、新案を工夫して、ある種類の人々に之を用ゐさせると、それが自から手本となつて、弘く模倣されるやうになる。其處に流行なるものが成立つのであるが、思想界に於て、ある種類の哲學が弘く行はれる

と云ふのは、必ずしもさう云ふ關係ではあるまい。勿論、斬新であると云ふことが、一般流行の場合に於けると同じやうに、ある種類の哲學をして流行するに至らしめる、一つの大切な要素であるには相違なからう。けれども哲學に於ては、單に斬新であると云ふことが、それ程力あるものとは思はれない。で、一つの哲學が弘く世に行はれるやうになるのは、どこかにさうなるべき必然性がなければならぬ。

なる程、一つの哲學に代つて他の哲學が行はれるやうになるには、其の内容上、必然の關係が存してゐるには相違ない。で、哲學思想の史的開展には、必然的關聯が覺め得られるのである。けれどもまた一面から考へると、衣服や裝飾品の流行の場合と同じやうに、唯、新奇を好み、且、反對に動いて行く所の人心の自然の要求からして、一つの哲學が弘く世に持囃されると云ふことが、常に起るのである。かう云ふ意味に於て、哲學にもまた、流行があると云へるのである。

然らば、現下の流行哲學は、どう云ふ哲學であらうか。自分は嘗てベルグソンの

流 直觀哲學を以て、目下流行哲學の觀があると云つたことがあるが、近頃リツカート
行 もまた生の哲學を以て流行哲學であると云つてゐる。そはとにかく、生の哲學、直
哲 觀の哲學、體驗の哲學なるものが、現下の流行哲學であると云ふことには、何人も
學 異論のない所であらう。

かう云ふ種類の哲學が起つて來るやうになつたのには、起つて來べき理由があるやうに思ふ。と云ふのは、前世紀の半以來、科學的精神の勃起につれて、哲學ですら科學的に取扱はれるやうな傾向を生じ、科學的哲學と呼ばれる哲學なるものをすら生ずるに至つたのである。随つて哲學なるものは、全く科學と同じやうに、概念をのみ取扱ふものとなり、主知主義の白蠟に墮するに至つたのである。が、哲學が科學と同じやうに、唯、概念の爲事であるとする、哲學と科學とは如何にして區別されるであらうか。研究の對象の廣狹は哲學と科學との區別にはならない。何故かと云ふと、同じ科學の中にも研究の對象から見ると、廣狹の差が存して居るのであるか

らして、哲學と科學とは、畢竟度合の差に過ぎないと云ふことになるからである。で、若し哲學を以て、唯、概念の爲事であるとする、哲學なるものは、科學の系統の中に在つて單に首位を占めるに過ぎないものとなつて了ふであらう。すると、科學に對して哲學を云ふことは、全く無意義なことになるであらう。人はかう云ふ状態を以て、いつまでも満足してゐることの出來るものではない。そこでかう云ふ哲學に對して、從來屢々反抗の聲が揚げられたのである。かくして起つて來たのが生の哲學であり、直觀の哲學であり、體驗の哲學であると云へる。で、かう云ふ哲學は、在來の主知主義の哲學、概念の哲學に對する反動として起つて來たものと云ふことが出來るのである。而してそれが流行哲學となつたと云ふことも主として反動に基くものと云つてよからう。さりとて、自分は生の哲學、直觀の哲學、體驗の哲學を以て、反動の產物としてより以上、何等存在の理由をも有つてゐないものと云ふのではない。が、とにかく主知主義の哲學、概念の哲學に對する反

流 動は廣く、且、大なるものがあるのである。

行 かのリツカートは「生の哲學」の中に於て、最近の生の哲學者として、ニイチエを
哲 舉げ、ベルグソンを舉げ、ヂエームスを舉げ、ジンメルを舉げ、デルタイを舉げ、
學 フツサルの嚴密に科學的な現象學をすらし、それに關聯して生の哲學が發展したと云
ふ點に於て、之を舉げてゐる。が、オイケンに至つては、生と云ふことを屢々口に
してはゐるが、其の生なるものは、精神生活の謂であつて、所謂生ではない。オイ
ケンは、現代の生の思潮からは、本質的に何等の影響をも受けてはゐない。随つて
生の哲學者に算へらるべきものではないが、然し生と云ふことを口にしない思想家
であつて、しかも時代の流行思潮と密接なる關聯を有してゐるものがある。其の一
例はシユベングラである。と云つてゐる。素よりオイケンの新理想主義の哲學の如
きは、リツカートの謂ふ通り、所謂生の哲學とは、其の趣を異にしたものではある
が、而もなほ、渠が、哲學の爲事は、概念を以て世界を包むのではなくして、人生

の深みを掘さげて行つて、精神生活てふ其の核心を攫むに在るのだと謂つてゐる所
を見ると、主知主義の哲學、概念の哲學に對する反動の及ぶ所、如何に深きものあ
るかを知ることが出來やう。

一體、學としての哲學なるものは、概念的思惟の系統であるのであるが、生の哲
學、直觀の哲學、體驗の哲學なるものは、概念も系統も併せて之を排斥しようとする
のである。それでさう云ふ哲學に於ては、概念に由らず、且、系統化を経ずして
直ちに生きてゐるまゝの實在を攫まうと云ふのである。言ひ換へると、直觀により
體驗によつて生を攫まうと云ふのである。随つて生の哲學に於ては、直觀若くは體
験の方法によりて、生と云ふ對象を攫むと云ふことになるのである。一言以て之を
行 謂ふと、直觀の内容、體驗の内容がやがて「生」であるのである。

哲 さて直觀であるが、直觀を以て、哲學的認識の源泉としたものには、前に新プラ
學 トーン學派の始祖プロチンがあり、近代に於てはシユリングがある。シユリングは

流 曰ふ。吾々には、時間の變化を離れて、吾々の最も内的な、赤裸々な自我に引込んで、
行 直接性の形式の下に永遠なものを直観する秘密な、驚嘆すべき能力が存してゐる。
哲 而してこの直観が、最も、内的な眞の經驗であつて、超感覺世界に關する知識信仰
學 は、すべてこれに懸つてゐると。かう云ふシェリングの思想を繼紹したものが、ペ
ルグソンであると云へる。即ちベルグソンは、概念を以て、固定した記號に過ぎな
いものと爲し、之を以ては生きてゐる實在を攫むことは出来ないと思へたのである。
それでどうしても直観によつて、實在の眞只中に飛び込んで行くの他はないと云ふ
のである。かう考へる所からして、ベルグソンは、概念的思惟と直観とを全く峻別
するやうになつたのである。が、ベルグソンに限らず、直観を以て、概念的思惟に
反對するもの、と考へることになると、直観なるものは、自から思惟を含まないも
のとなるであらう。直観なるものが、果してさう云ふ性質のものであるとすると、
如何にして哲學的認識の源泉となることが出来るであらうか、と云ふ疑が直ちに起

つて來るであらう。何故かと云ふと、吾々に直観せられる所のものは、刹那、刹那
の興へられた心的状態であつて、何等關聯を有するものではないからである。して
見ると、直観によつて實在を攫まうなど、云ふことは、到底思ひも寄らぬことであ
ると云はなければならぬ。従つて直観の方法によつて、哲學の成立つと云ふことは
考へることが出来ない。リツカートは、直観を以て、論理的思惟に反對の意味を有
つてゐるものとする、それによつては、直観的認識なるものを生じはしない。否、
あらゆる認識には、直観の要素の外に概念的要素が屬してゐる。選擇の概念的原理
がなければ、何等の哲學も成立たないと云つてゐるのであるが、刹那的に直接に興
へられたものに對して選擇の概念的原理が適用せられるに先つて、必ずまづそれが
行 思惟によつて統一されなければならぬ筈である。然るに直観なるものが、何等思
哲 惟を含んでゐないものとする、直観によつて攫んだ所のものは、恐らく、線索を缺
學 いた珠數玉のやうなものとなつて了ふであらう。すると、直観によつては生など、

流云ふ、宇宙的原理に達することは到底出来得るものではないのである。然らば生の哲學者は直観によつて、如何にして生の哲學を構成するやうになるかと云ふと、つまり、直観を以て、概念的思惟に反對するものと謂ひながら、其の中へこつそり思惟を引入れて来るからである。然らざれば、直観によつては、哲學の構成へ一步も進むことの出来るものではないのである。要するに、直観なるものは、論理的思惟に反對するものではなくして、やはり論理的機能なのである。而して其の異なる所は、唯、直接的であると云ふに止まるのである。惟ふに思惟に由らずしては、實在を攫むことが出来る譯のものではない。何故かと云ふと、實在が實在として知られるには、どうしても思惟の内容とならなければならぬからである。かう云ふ意味に於て、實在は思惟の所産であると云ふことが出来るのである。

體驗に就ても、やはり直観と同じことが、云はれ得るのである。と云ふのは、フツサルも云つてゐる通り、體驗なるものは、刹那々に變化する現實的出来事であ

るからして、さう云ふものからして、客觀的意味を洞見して之を取り出して來やうと云ふには、思惟を要するだけではなくして、一々の體驗其の物が、現に思惟を豫想してゐるのである。

すると、直観や體驗を以て、恰かも思惟に反對してゐるものであるかのやうに考へて、哲學を構成しようとする云ふことは、既に根柢に於て謬つてゐることである。まして生の哲學が、系統化に反對するが如きは、自家撞着であると云はなければならぬ。何故かと云ふと、系統化の手續を経ずしては、哲學と云ふやうな知識の體系は、絶対に成立しないし、生の哲學であつても、生を以て、宇宙的原理と立てる以上、其の點に於て、既に系統化されたものと云はなければならぬからである。

行で、生の哲學、直観の哲學、體驗の哲學が概念的思惟を排し、系統化を排するの哲は、つまり、在來の空疎な概念の系統に過ぎない、似而非哲學に對する反抗からして、其の極端に陥つたものであつて、さう云ふ哲學であつても、絶対に概念的

流 思惟及び系統化を排することの出来るものではないのである。随つて生の哲學、直
行 觀の哲學、體驗の哲學も畢竟するに、反動哲學であつて、積極的價値を有するもの
哲 でないのは云ふ迄もないことである。

學 然しさう云ふ哲學であつても、概念哲學が動もすると空疎な概念の系統に墮する
に對しての警告となると云ふ點に於て、確に消極的價値を有してゐるのである。惟
ふに哲學するに方つては、空疎な概念を捨て、常に直觀に歸り、體驗に歸るの必要
があるのである。而してそれに由つて、新に内容の豊富な概念を獲來るの必要があ
るのである。哲學の進歩は、かくの如くして成遂げ得られる。之に反して、若し哲
學なるものが、空疎な概念に留つてゐたならば、哲學の進歩なるものは到底あり得
なからう。けれども直觀だけで、哲學の成立ち得るものでもなければ、體驗だけで、
哲學の成立ち得るものでもないこと云ふことは、既に述べた所で明かである。まして
其の直觀なるもの、體驗なるものが論理的思惟と反對してゐるものであると考へら

れるに於てをやである。かう云ふ意味に於て、眞の直觀の哲學、體驗の哲學なるも
のは、あり得るものではないのである。

然るに生の哲學、直觀の哲學、體驗の哲學なるものが、眞の哲學であるかのやう
に考へられ、現代の流行思潮を爲してゐるのは、つまるところ、概念哲學に對する反動
の勢の、然らしめたものであるが、また一面に於ては、學としての哲學の、餘りに
専門的であるのに對して、生の哲學、直觀の哲學、體驗の哲學が、通俗的であると
云ふ性質を有してゐるのにもよるのである。それでさう云ふ哲學は、いづれの時代
に於ても、常に流行哲學として現はるべき、傾向を有してゐるのである。

五 歴史哲學の問題

一

歴史的哲學と云ふ名は、ゾオルテールに始まつたと云ふのであるから、決して舊いものではない。けれども、歴史に關する哲學的考察が、それと共に始まつた譯ではない。否、見方によつては、歴史其の物と共に始まつたと云へる。が、歴史に關する問題の系統的に取扱はるゝやうになつたのは、ずつと後のことで、セント・オーガスチンが、基督教の世界觀に基いて歴史を論じたのが、其の始であると云つてよからう。オーガスチンの *De civitate Dei* 以來、世に出でた歴史哲學上の著述は其の數決して少なくない。然しいづれも神學的にあらざれば、形而上學的のもので、

眞に智識學的のものに至つては、最近二三十年來の産物であると云はなければならぬ。さう云ふ次第であるから、今日に至るもなほ、歴史哲學てふものゝ對象や、任務の何なるか、一定してゐると見ることが出来ぬ。そこで、キユルペの如きは歴史哲學には三通りの見解が存してゐると云つてゐる。三通りの見解とは、即ち一、思辨的歴史哲學。二、認識論及び論理學を應用したる史學の哲學。三、社會學としての歴史哲學のそれである。大體上、さう云ふ種類の歴史哲學が現に存在してゐることは、謂ふまでもないことであるが、然し社會學としての歴史哲學は、即ち歴史哲學を以て社會學と同一視するものであるからして、今日社會學が獨立な特殊科學として儼存してゐる以上、社會學以外に社會學としての歴史哲學と云ふ一の學問を認めるとは、全く無用のことと云はなければならぬ。して見ると、眞に歴史哲學と云はるべきものは思辨的歴史哲學と認識論及び論理學を應用したる史學の哲學との二より外には何物もなしと見ねばならぬ。實にこの両者は、特有の研究範圍を有するものであ

つて、各獨立に研究さるべきものである。是に於てか、歴史哲學の任務は自から明かになつて來る。即ち歴史哲學は、史的智識學と史的形而上學とより成るものであると云ふべきである。蓋し史的智識學に於ては、史學の根本概念を智識學的に取扱ひ、史的形而上學に於ては、史的生活の意義を釋ぬべきである。從來、歴史家が歴史哲學に對して多く反對の態度を取つてゐたのは、主として史的形而上學に對する反感からであるが、それには尤な理由がないではない。と云ふのは、これまでの史的形而上學と云ふものは、外から持つて來た勝手な觀念や、概念の法式に従つて、歴史其の物を構成しようとしたからである。之は勿論許すべからざることであるに相違ない。何故かと云へば、歴史てふものは、歴史家の主張を俟つまでもなく、事實を基礎として構成さるべきものであつて、決して外から持つて來た勝手な觀念や、概念の法式に従つて、構成せらるべき筈のものではないからである。さりとて、歴史の奥底には覓むべき何物も存してゐないであらうか。史的生活の流れは何等の意

味も、目的も有つてゐないものであらうか。そはもとより科學的に證明せられ得べき性質のものではない。形而上學的考察の起つて來るのはそこに在る。かう考へて來ると、歴史哲學の研究すべき問題は、自から提供されて來る譯である。所で、ヴントは歴史哲學には大凡三の問題がある。即ち第一が史的發展の一般條件に關するもの、第二が其の發展中に現るゝ一般法則に關するもの、第三が歴史其の物に内存する目的に關するもの是れである。と云つてゐる。成程、ヴントの擧げてゐる歴史哲學の問題は、重要なものであるには相違ない。けれども、近世の歴史哲學に於ては、歴史の見解、方法、事實の問題と云ふやうなものが中々重要な地位を占めてゐる。殊に事實は、歴史の上に於ては、最も重きを置かれてゐるものであるから、之が智識學的研究は歴史哲學に於ては、決して等閑に附すべからざるものである。そこで、歴史哲學には大凡次のやうな問題が生じて來る。一、歴史の見解、方法に關するもの。二、事實の性質に關するもの。三、史的法則に關するもの

四、史的生活の所依に關するもの。五、史的生活の意義に關するもの、即ちこれである。以下少しく之を論じて見たいと思ふ。然しこの一小論文では、單にそれ等の問題に觸れるに止るのは、止むを得ざることである。

二

歴史の見解、方法に就てツインデルバントはかう云ふ説を主張した。經驗科學と云ふものは現實を認識するに當つて、或る自然の法則てふ形の下に於て、普遍を究めるか、或は史的に一定せる形の下に於て、特殊のものを究めるか、孰れかである。で、一方に於ては、現實なる現象の常に同一なる形式を考察し、一方に於ては、其の一度限りの定つた内容を考察する。前者が法則の科學で、後者が事件の科學である。新しい術語を用ゐれば、前者の科學的手續は *nomothetisch* (法則を與へるもの) で後者のそれは *idiographisch* (特質を描寫するもの) である。で、法則の科學

たる所の自然科學に對立するものは、事件の科學たる歴史である。而して法則の科學たる自然科學に於ては、觀察によつて與へられたる個々の事象は、其の物としては、何等の科學的價值をも有するものではなく、唯、それが類概念の標本、類概念の特殊の場合として見られる限りに於てのみ、價值を有するのである。所が、事件の科學たる歴史に於ては、それとは全く其の趣を異にして、一々の特色ある過去の事件其の物が價值を有してゐる。而して歴史はそれをさながら眼に見るやうに、新に生し來るのである。其の點に於て、歴史と藝術とは非常に近いものであると云つてよい。

つまり、自然科學的思惟の場合に於ては、抽象の傾向が勝つて居るし、歴史的思想の場合に於ては、ありありと描寫する傾向が勝つてゐる。所で、特殊のものは、もし總體認識の材料として使はれないものとしたならば、唯、珍らしいと云ふに止まる譯であるから、科學的の意味では事實と云へば、既に目的論的概念であると云

はなければならぬ。で、どんなものでも、現實でありさへすれば、科學に取つて事實であるかと云ふに、さうではなくして、それによりて、何事かを學び得る所のもの、みが、事實なのである。要するに、事象の認識價值の上に於ける理論的差異は總體認識に貢献する度合如何に關するものと云はなければならぬ。而して總體認識に達する方法には、唯、特殊のものを、類概念、若くは普通の斷定の下に従屬せしめる場合だけ存してゐるのではなくして、特殊のものを、生々した總體觀の大切な要素として按排する場合もあるのである。蓋し人間の悟性は個々の事象の共通な内容を攫んで、幾多のものを、一度に表象し得るには相違ない。けれども、概念や、法則の方向に向つて進めば進む程、特殊其の物を捨て、了はなければならぬことになる。所が、人間の興味は、特殊な一度限りのもの、上に存し、我々の價值感情は、對象の一度限りな、特有な點に根ざしてゐる。で、若し歴史が普通の原理を覓めるものであるならば、さう云う普通の原理は、例外だらけのつまらぬものであるばかりでなく、一度限りの事實に對する興味は、全然索きて了ふことになる。要するに、人間の智識には、普通の要素と、特殊の要素とが並び存してゐる。之を共通の源に歸することは不可能であると。それからまた、かう云ふことを謂つてゐる。經驗科學は、其の認識の目的の雜多に従つて區別せられる。經驗科學の一部に於ては、認識の目的は、純然たる論理的價值に存してゐる。即ち普遍性に存してゐる。所で、普遍性と云ふ論理的價值は、事象、若くは類概念として現はれる、即ち標本、若くは法則として現はれる。あらゆる自然の研究は、其の最後の目的として、宇宙の合法則性の形式を明かにしようとする。かう云ふ自然の研究に對して、特異な現實を保持し、之を十分に理解しようとする科學的活動がある。が、その特殊性は、普遍性と云ふ論理的根本價值を缺いてゐるのであるから、何等か他の價值が存してゐなければ、認識の目的となることが可能ぬ。所で、あらゆる他の價值は、唯、人間生活の經驗的現象に屬してゐる構成物に於てのみ見出され得るのである。是が即ち人

りでなく、一度限りの事實に對する興味は、全然索きて了ふことになる。要するに、人間の智識には、普通の要素と、特殊の要素とが並び存してゐる。之を共通の源に歸することは不可能であると。それからまた、かう云ふことを謂つてゐる。經驗科學は、其の認識の目的の雜多に従つて區別せられる。經驗科學の一部に於ては、認識の目的は、純然たる論理的價值に存してゐる。即ち普遍性に存してゐる。所で、普遍性と云ふ論理的價值は、事象、若くは類概念として現はれる、即ち標本、若くは法則として現はれる。あらゆる自然の研究は、其の最後の目的として、宇宙の合法則性の形式を明かにしようとする。かう云ふ自然の研究に對して、特異な現實を保持し、之を十分に理解しようとする科學的活動がある。が、その特殊性は、普遍性と云ふ論理的根本價值を缺いてゐるのであるから、何等か他の價值が存してゐなければ、認識の目的となることが可能ぬ。所で、あらゆる他の價值は、唯、人間生活の經驗的現象に屬してゐる構成物に於てのみ見出され得るのである。是が即ち人

問の歴史の進行の中に生れ、自然的宇宙に對して歴史的宇宙を形成してゐる、文化的構成物である。慥かにかう云ふ歴史的構成物に於ても、普遍的合法則性も存してゐるし、而してまた普遍的現實の一部に於けると同じやうに、個別的のものが、普遍的なものに、從屬すると云ふ根本的關係も存してゐる。然し歴史的事件及び歴史的構成物が方法上に於ても、原理上に於ても、自然科学と異つた特有な研究の目的となつてゐるのは、其の故ではなくして、史的生活の關聯を價値の實現と理解しようとするに在る。所謂文化研究、若くは史學と云はれてゐる所のものは、自然研究の、唯、普遍てふ論理的價値を眼中に置いてゐるだけで、其の他の點に於ては、價値を離れた世界觀であるのとは其の趣を異にして、價値ある認識である。が、歴史研究に於ける價値あるものと云ふのは、對象を道徳化したり、評價したりすると云ふのではなくして、對象其の物が價値に關係して始めて成立つと云ふのである。それで、生起する所のものが、總て歴史的のものであるのではない、従つて文化科學の對象は人

生の大なる價値の中、いづれかの一に就て、人生と共に起つた無數のものから取出されて、歴史的對象とされたものなのである。従つて、自然的宇宙も、歴史的宇宙も、つまり經驗的科學によつて獲られたものであり、科學的思惟の newly 構成したものである、而して其の眞理は、正しく心の外に實在してゐる、あるものと一致すると云ふのではなくして、其の内容が、唯、人間の智識によつて出來た斷片として、無限の絶對的實在に包含せられて、これに屬してゐると云ふにあると。

以上、述べて來た如く、ヴァインデルバントは自然科学を以て、現實な現象の常に同一な形式を考察するものとなし、歴史を以て一度限りの特殊な内容を描寫するものとしたのであるが、かう云ふやうに、普遍性と特殊性とを相對立させて、論理上離接關係を爲してゐるものとする、即ち矛盾關係を爲してゐるものとする、歴史は特殊の點に就て、現實を見たものであるから、歴史には一切普遍性を認めることの出來ないものであると云ふことにならざるを得ない。若し歴史が一切普遍性を

容れないものであるとすると、歴史は、唯、單獨なる事件の羅列に過ぎないものとなつて、其の間に關聯を覓めることが出来ないことにならう。もとより歴史は法則を覓めるのが其の目的でないことは謂ふ迄もないことである。けれども事件の目的關係を明かにして史的生活を再建せしめやうとするものである以上、ある種の關聯を其の中に覓めるものなることは明かである。されば歴史は、唯、特殊な事實を叙述するだけではなくして、其の內的關聯を明かにして行かなければならぬ所のものである。是れ即ちある種の普遍を覓めるものではなからうか。が、是に對してグインデルバントはかう答へるであらう。「科學の實際的作業に於ては、其の一々の部分が引離されて、又、一團に結合されるのであるからして、決して論理的離接關係に相當するものではない。で、どんな學問を取つて考へて見ても、其の中には型念、標本、法則を覓める自然科學的性質の思想の過程と、一度限りの價值を其の目的とする歴史的存在の研究とが交叉する」と。して見ると、どんな歴史に於ても、實際には自然科學的

思想の過程が入つてゐるものと云はなければならぬことになる。かう云ふ苦しい説明をしなければならぬのは、一に普遍性と特殊性とを矛盾概念と立て、來た所に基いてゐる。つまり、普遍性と、特殊性とが、相關的のものであることを忘れた所からであると謂はなければならぬ。

それから、又、グインデルバントは、歴史の對象は、自然科學の對象の普遍性以外の價值から離れてゐるとは異つて、價值を有する對象であつて、而して文化なるものが自然的宇宙に對して歴史的宇宙を形成してゐると謂つてゐるのであるから、其の價值と云ふのは人生價值即ち文化價值でなければならぬのは明かである。然るに渠は心理學に就て、かう云ふやうなことを謂つてゐる。「心理學に就ては、自然科學と文化科學との區分の差が、殊に意味深きものである。その區分に對する心理學の關係は、簡單なものではなくして、錯綜したものである。是れ心理學の任務が、個人心理學の精神物理的要素研究からして、其の分析の歴史的研究の境界に觸

れてゐる社會心理學の複雑な形成に至るまで擴がつてゐるのによるのである。が、心理學は、其の主なる材料と其の本質的定義との上から云へば、法則科學の意味での自然研究である。唯、性格學の方法で、心的個性其の物を理解しようとする限りに於ては、文化學の中に入るのである」と。果してさうであるとすると、性格學としての心理學上の事實と、價值との關係は、之を如何に考ふべきであらうか。ツインデルバントは、文化科學の對象は、普通の効力を有する價值ある對象であると謂ふ。然らば性格學としての心理學の對象も文化價值を有するものでなければならぬ。所が、性格學としての心理學の對象は、渠の考方から云へば、寧ろ自然に屬すべきものであつて、文化の中に入るべきものではないのである。かう論じて來ると、或は自然其の物も單に與へられたるものではなくして、科學的概念活動其の物によつて構成せられたものである以上、やはり文化價值を有するものであると謂ふかも知れぬ。若しさうであるとすると、文化價值の存してゐるや否やを以て、自然科學と文化科

學とを分つと云ふことは、全く無意義に歸せざるを得ないことになる。然しまたかう論せられぬでもない。と云ふのは、自然ももと／＼文化價值を有するものではあるが、之を自然科學的に取扱ふ場合には、之を顧みずして、恰も同じ價值を有してゐるもの、若くは全く價值を有してゐないものであるかのやうに看做して、普遍性と云ふ論理的價值だけを覓めるのである。然るに之を文化科學的に取扱ふ場合には、本來の價值を見て來るのである。こは一應尤もらしく聞えぬでもない。然し普遍性と云ふ論理的價值其の物がやがて文化價值ではなからうか。蓋し自然的宇宙と云ふものは、單に與へられたるものではなくして、科學的概念活動によつて構成された普遍性で論理的價值の系統に他ならぬ。而して其の價值を覓めるのが、自然科學的方面に於ける文化作業である以上、自然科學の對象其の物に既に文化價值が存してゐるものと云はなければならぬ。何となれば、自然科學が自然的宇宙を取扱ふ場合には、既存の價值系統を基礎とするの他はないからである。要するに、ツインデル

ルバントが、普遍性と特殊性なるものを矛盾概念と考へて、自然科学と歴史とを別たうとした所に、此等の學問の眞性質を見過つた所がある。蓋し歴史は特殊性と云ふ點から現實を見たものではなくして、個々の系統に於ける文化生活の内的關聯を覺めるものに他ならぬ。之に反して文化科學(歴史を除いた)であつても、因果關聯を覺め、或は法則を覺めるものは、内的關聯を覺めるのが其の目的ではなくして、唯、其の外的形式を明かにするに止まるのである。そこで歴史と所謂文化科學との差別は、内的意志關聯上の見地に立つて現實を見るのと、外的形式上の見地に立つて現實を見るのとの相違に他ならぬのである。

グインデルバントと同じやうな見地に立つてゐるのが、リツカートである。渠の意見に據ると、自然科学は普遍化する見解を取るものであるが、歴史は個別化する見解を取るものである。蓋し科學的認識の終極の目的は、認識せらるべき現實を、普遍の概念に入れ、其の概念を上位下位の關係に従つて、一の統一せられた系統に

結合するに在る。而して出來得べき所には、研究せらるべき事象のいづれにも、普遍的にあてはまるやうな、概念に達しようとする。さう云ふ認識の成功した處には、即ち法則てふものが出來て來るのである。所が、歴史は如何なる對象を取扱ふにしても、一度限りの、反覆さるゝことなき個性を有するものと解して、之を描寫しようとするのである。つまり歴史の終極の目的は事象を全體として描寫するにあると云つてよい。

普遍化する見解と個別化する見解との間には、原理上反對の關係が存してゐる。と云ふのは、普遍化する見解を取る場合には、事象を普遍的概念の系統の中に入れるのであるが、さうすると、唯、一度限りの特殊なものに對する興味から抽象されるばかりでなく、系統形成の過程が進んで行くに従つて、價值との結合は益々解けて行く。それで、各の普遍の概念が一層普遍の概念に包攝せられ、而して結局、あらゆる概念が最も普遍の概念に包攝せらるゝことになる、恰も彼等が同じ價值を

有するものであるかの如く、或は等しく價值を有してゐないものであるかの如く、考へられるやうになる。何故かと云ふと、事象の本質を定める所の原理は、最早本來の興味ではなくして、唯、普遍の概念系統中に於てそが取るべき位置に他ならぬからである。それで、普遍化する科學に於ては、本來の價值は斥けられて了つて、普遍的、共通的のものが本質的のものとなる。で、普遍化する方法は、價值を離れた見地に立つものと云へる。かう云ふと、實際價值を離れた考察が果して存してゐるものであらうか、と云ふ疑問が起つて來やう。蓋し何人も何等かの興味を感せずして、研究するものでないことは云ふ迄もない。けれども、さう云ふ興味は心理的のものであつて、科學の論理的理想としては、研究家は事象を普遍化的に理解する以外の興味を有すべきではない。で、自然科學の研究家に取つては、事象は何等特別の興味を有してゐない、類概念の標本とならねばならぬのである。が、人或は普遍的概念の形成の場合に於ても、本質的のものと然らざるものとを分つて來る

所から見ると、やはり論理的價值が存してゐるのではないかと云ふかもしれぬ。然しさう云ふ價值の結合は、事實其の物に關するものではなくして、單に科學の論理的目的なのである、而して其の目的は、如何なる科學に於ても、豫想されてゐるのであるから、事象其の物と、價值との結合のみを問ふ場合には、之を姑く除いて考へなければならぬ。で、心理的價值の結合も、科學の論理的目的たる價值も、共に離れて之を考へると、普遍化する方法は、其の事象を價值の結合から引離して來るものと云はなければならぬ。是れ其の事象を普遍的概念の標本と見ようとするが爲めに他ならぬ。所で、標本と見られた場合には、他の標本と自由に取換へられ得るものたるは明かである。之に反して、個別化する方法では、事象其の物に結び付いた價值が存してゐるのである。若しさう云ふ價值が存してゐなかつたならば個別化する方法は、一般に不可能となつて了ふであらう。蓋し歴史は何でも特殊なものなれば取つて以て、材料とすると云ふのではなくして、意義あり、興味あるものゝみを

描寫するのである。所で、さう云ふものは、價值の概念なくしては、定め得るものではない。然らば歴史に於ては、どう云ふものが、意義あり、興味あるものであるかと云ふと、即ち人間の文化生活に貢献する所あるもの、みがそれであると云つてよい。で歴史上、事實選擇の指導となる價值は、普遍的文化價值であると云ふべきである。勿論、史的研究に於て取扱はれる所のものは、必ずしも文化の過程に限られてゐるものではない。殊に史的事件の原因を覚めると云ふやうな場合に方つては、自然に屬する事象も其の中に入つて来る。例へば氣候とか、地理的位置とか、云ふ類の通常價值を離れて、普遍的に解せられた、事實に屬するものも取扱はれて来るのは云ふ迄もないことである。然しさう云ふものが、歴史に於て取扱はれるには、文化の過程と何等か因果の關係を有してゐなければならぬし、且、文化價值に對する其の意義、關係の點に於て考察せられなければならぬと云ふのである。

以上、述べ來つた所で、リツカートは、方法上に於ては、自然科学の普遍化する

見解を取るものなるに對し、歴史は個別化する見解を取るものであり、而して、又、對象上に於ては、自然科学の文化價值との關係を離れるものなるに對し、歴史は文化價值其の物を取扱ふものであるとなしたと云ふことが明かである。リツカートのかう云ふ考に對しては、茲に更めて批評するの必要を認めない。唯、前にヅインデルバントに加へた所のものを移せば足るのである。が、一言して置かなければならぬのは歴史は個別化する見解を取るものだと云ふこと及び、歴史の對象と、其の方法との關係に就てある。歴史を以て、個別化する方法を取るものとしたのは、自然科学を普遍化する見解を取るものと定めた所から、それに對立させる必要上から來たものに相違ない。何故かと云へば、學問を二つに分類しようと云ふには、何等か矛盾の概念がなければならぬからである。然し歴史が果して個別化する見解を取るものであらうか。若し歴史が個別化する見解を取るものとする、自然科学に於て、概念や法則が普遍的になればなる程、價值を増すやうに、個別的のものとなれ

ばなる程、歴史は其の價値を増すべき筈である。然し歴史は決して其の個別化の如何によつて其の價値を上下するものではない。蓋し歴史は前にも述べた通り、唯、個々の系統に於ける文化生活の内的關聯を明かにしようとするものであつて、殊更に個別化しようとするものではないのである。で、歴史の價値は文化生活の内的關聯が明かになつてゐるか、如何によつて定まるべきものである。従つて、リツカートが史實の選擇は文化價値の標準に依らなければならぬと謂つてゐるのは正しい。が、リツカートは個別化する方法を以て、文化其の物から必然に起つて來る方法であるとするのであるから、文化と個別化する方法とは分つことの出來ないものであるべき筈である。然るに渠は勝手に之を引離して、恰も二つの獨立した歴史の要素でゞもあるかのやうに、唯、方法上から見て、自然科学にも歴史の要素があり、歴史にも自然科学の要素があると謂つてゐる。是れ分つ可からざるものを分つ所の論理上の誤謬にあらずして何であらう。要するに、渠の全系統の弱點も、ヴィンデル

パントのそののやうに、空疎な矛盾概念を立て、來た所に存してゐると云へる。

三

歴史家は一般にランケの『あつた通りに物語るべきもの』と云ふ語を文字通りに解して、之を金科玉條としてゐる所から、吾々の歴史はあつた通りのものである、従つて史實を以て與へられた現實其の儘のものであると信する傾がある。かう云ふ見解は、果して其の當を得たものであらうか。惟ふに、自然科学に於てすら、素朴な實在論は最早許されないとすれば、吾々の歴史に於ては尙更さうであるべきである。オイレンブルグに據ると、ランケが『あつた通り』と云つたのは、認識論的の意味で云つたのではなくして、歴史に於ては、倫理的評價を加へてはならぬと云ふ意味で云つたのであるとのことであるが、後の歴史家は多く之を認識論的の意味に解して、恰も有の儘の歴史上の事實なるものが、存してゐるかの如く考へてゐる。

然しさう云ふ事實の存してゐるものでないと云ふことは明かである。蓋し歴史上の事實は、どんな正確な文書に現れたものであらうと、現實其の儘のものではなくして、理解された現實なのである。即ち文書製作者、若くは他の何人かの主観を通じての事實である。それで、主観の色を帯びて來るのはまた止むを得ざるの數である。其の上、史實は何れも斷片的性質のものなるを免れぬのであるから、其を材料として、史的生活を再建しようとする云ふには、どうしても歴史家の主観に於て、附加へる所がなければならぬ。で、ある意味から云へば、歴史は創造に成ると云はなければならぬ。歴史が藝術的性質を帯んでゐると云ふのは其處にある。世の歴史家は史料を選択するに方つて、種々の等級を附して、其の價值を定めるのが常であるが、然し史料選擇の標準は之を何處に覓めるであらうか。惟ふに年代の如何、作者が事件に關與した人なるや、否やと云ふやうな、外的な關係だけで以て、直ちに其が信憑すべきものなるや、否やを決する譯には行かぬ。蓋し供述の心理の近時の研究に據

ると、現に目撃した一小事件に關する供述ですら、信を措き難い程區々である。して見ると、歴史上の事件のやうな一日に見通すことの出來ない事件に就ては、觀察者によつて、其の觀察の結果が、太しく異つて來るのは、寧ろ當然の事である。さう云ふ次第であるから、史料の價值を決する客觀的の標準は、多くの場合、殆ど定めることが出來ないと云つても過言ではない。然らばさう云ふ場合に何が之を決するかと云へば、つまり歴史家の主観に外ならぬ。歴史に於ては、史料の値を決するにすら、尠なからず主観の働を要するものであるとすると、斷片的史料を以て史的生活を再建するに方つては、尙更さうであると云はなければならぬ。歴史に於ては、到處に直觀の作用が働かなければならぬと云ふのは、其處にある、考證を以て歴史の能事終れりとするが如きは、非常な誤である。

四

歴史に於ける法則の問題は屢論せられた問題で、この問題を解決しようとするには、どうしても先づ法則とは何ぞや、歴史は果して其の目的が法則を定めるにあるか、どうかと云ふことを定めてかゝらなければならぬ。一體、法則と云ふものはヴインデルバントやリツカートの主張してゐるが如く、現實を普遍化して其處に成立つ所のものである。ベルグソン流に之を言へば、法則と云ふものは同一律の上に成立つ所のものである、と云ふことになる。従つて、法則には反覆されるもの、反覆されなければならぬものであると云ふことは自から含まれざるを得ない。で、法則には必然性と普遍性とが缺く可からざる屬性であると見なければならぬ。所謂自然科学にしても、文化科学(歴史を除いて)にしても、大體さう云ふ法則を見出すを以て任務としてゐることは、云ふ迄もないことである。然らば歴史もやはり史的法則を見出すを以て其の任務としてゐるのであらうか。

一派の歴史家は、歴史も所謂自然科学や、他の文化科学に於けるやうに、普通の

効力を有する法則を定めるのが、其の任務であると考へてゐる。例せばランブレヒトの如きは、史的生活の中に存する心理的法則を見出すのを以て、歴史の主なる役目であるとしてゐる。渠はかう云つてゐる。「歴史はまづ第一に社會心理學的科學である」と。

無論、史的生活も外的方面から見て、所謂法則てふものが出来て來ないのではない。さう云ふ法則が即ち史的法則と呼べるゝ所のものである。で、其の點から見ると、從來云ひ古された「歴史は繰返す」と云ふ言葉の中には、慥にある眞理が含まれてゐると云へる。然し繰返されるのは、唯、其の形式丈けに止まつて、其の内容ではない。で、内容の點のみから謂ふと歴史上の事實は、ヴインデルバントやリツカート等の謂つてゐる通り、一度限りのものであると云はれなければならぬ、決して反覆を許さぬ獨特のものであると云はなければならぬ。で、史的法則を立てゝ來る場合には、史的現實から抽象して來なければならぬ。つまり、法則てふものは、抽象にな

つたものである、と云へる。而して抽象すればする程益々現實から遠ざかつて來るのは勿論である。

して見ると、同じ史的生活であつても、之を二つの方面から見られるのは、寧ろ當然のことであると云はなければならぬ。そこで、學問の二種類の區別が出來て來る。一つは、同一の現實を外的形式の方面から見、法則を定めるのが主になる場合と、一つは其の內的意志關聯を定めるのが主となる場合と、これである。自分は前者を社會科學と云ひ、後者を嚴密な意味で云ふ所の歴史であると云ひたい。隨分、學者によつては、社會科學と歴史との區別を以て、史的生活を同在上から見るのと、繼起の上から見るのとの、見地の差異に基けやうとするものがある。勿論、歴史は繼起の方面から見て、現實を取扱ふものであるのは云ふ迄もないことであるが、然し歴史以外に繼起の方面から見て、現實を取扱ふものがないかと云ふと、決してさうではない。現に、社會學の如き、民族心理學の如き、其の取扱ふ所は、多くは

繼起の方面から見た現實ならぬはない。して見ると、同在と繼起との見地の差異では、社會科學と歴史との區別は成立たないことになる。どうしても、史的生活を外的形式の方面から研究するのが社會科學であつて、其を內的意志關聯の上から研究するのが、歴史であるとしなければならぬ。

かう云ふと、歴史は學問ではなくして、藝術となつて了ひはしないか、と謂ふ人があるかも知れぬ。成程、歴史は藝術に近いものであることは、上來述べて來た所で、繰返す迄もないことであるが、歴史が學問として成立つて行くのは、つまり現實の認識であるからである。即ち史的生活の事實の目的關聯を定めて行く所に、學問としての價值が存してゐるものと云つて可い。さればリツカートの述べてゐる、『歴史の研究する所の事件は、いづれも、其れに先てる事實の必然の結果である。して見れば、歴史はどうしても因果的關聯を研究しなければならぬ。が、歴史の因果の方法と、法則の科學の因果の方法とは同じものと見る譯には行かぬ。若し同じも

のであるとすると、因果の概念と、法則の概念とは區別のないものとなつて了ふ。すると、因果の關聯を研究する學問は、いづれも法則の科學となる譯であるが、それは理由なきことであると云はなければならぬ。何故かと云へば、因果の關聯が經驗的實在性を有しようとするに於ては、個別的現實でなければならぬ。所が、法則と云ふものは常に普遍的のものである。で、つまり個別的の原因結果の關聯の場合には、因果の關聯と云ふべきものであつて、普遍的概念の場合には、法則と云ふべきものである」と、云ふのは、未だ眞に歴史を解したものと云ふことは出来ぬ。惟ふにリツカートの云ふ因果の概念と、法則の概念との區別は、決して反對を爲してゐるものではなくして、一方は他方の極を爲してゐるに止まるのである。で、畢竟同じ必然の關聯の、其の現れを異にしてゐるものに過ぎない。されば因果關聯を定めるのは云はゞ個別的な形に於ける法則を定めるものに他ならぬ。然し目的關聯を爲せる史的生活には、因果關聯の法則が覓められぬと云ふのではない。云ふ迄もなく、

外的に之れを見ると、因果關聯も、法則も、等しく覓められるのである。然しさう云ふ關聯を覓める場合には、之を意志關聯たる現實から抽象しなければならぬ。さうなると、歴史たる特色は失はれて、社會科學となつて了ふのである。で、歴史に於て因果關聯を覓め、或は法則を覓めようとする者は、即ち歴史を以て社會科學としようとする者である。内的關聯の見地を捨て、外的形式の見地に立つ者であると云ふべきである。所が、歴史の事實は一度限りのものであつて、且、全體として經驗されるのであるから、さう云ふ處には法則はどうしても見出されるものではないと主張するものがある。ヴァインデルバント等は即ちそれである。渠は謂ふ「全體として經驗されるやうな複合した状態の間には、規則正しき反覆と、合法的同一とが見出されずして、唯、其の要素の間に於てのみ見出される。即ち要素は比較することの出来る反覆と合法的性を示してゐる」と、然し既に要素の間に、反覆と、合法的性が存してゐるとしたならば、何故に複合した場合に於ても、さう云ふ關

係が存し得なからうか、解す可からざることである。要するに、グインデルバント等は、歴史の事實は一度限りのものであると云ふことに迷はされて、歴史の事實が、差別と同時に平等の相を具有する精神的生活と、類似した環境的條件との上に立つてゐるものであり、従つて個々の系統に於ける史的生活には、外的に之を云ふと、それ自身にも、又、相互の間にも、比較することの可能なる反覆の方面の存してゐると云ふことを忘れたものと云はなければならぬ。

五

史的生活の所依の條件は何であらうか、史的生活の動力は何であらうか。かう云ふ疑問に對して、二通りの極端な解答が與へられてゐる。一は理想主義の見解であつて、今一つは自然主義の見解である。理想主義の史觀では、史的生活の流れを左右するものは、精神的、理性的の力であつて、自然は之に與らないと見るのである。

かのセント・オーガスチンの如きは、歴史に於ては、一の觀念が發展して終局の勝利を占めるのだ、即ち基督教の世界觀が終局の勝利を占めるのだと考へたのである。而して其の觀念たるや、唯、一觀念なるに止まらずして、基督教が何れの日にか全人類を支配する時が来るまで益々完全になり行く神の默示であり、神の力の顯現であるとしたのである。又、ヘーゲルの如きは、歴史を以つて理念が自からに復歸する過程である。つまり、歴史の運動は理念發展の運動に他ならぬと見たのである。さう云ふ神學的、形而上學的の考へは今日に於ては、顧みられなくなつたとは云へ、なほ精神的の力が歴史を動かす唯一の原動力である、と信じてゐるものが尠くない。ランケのやうな經驗を重じた歴史家ですら、世界を根柢より動かすものは、生きた精神の力であると信じてゐたと云ふことである。勿論、史的生活は人間の行動となつて現はれたもので、歴史は畢竟人間行爲の世界に他ならぬ。然し史的生活の流れを、單に精神的の力にのみ依つてゐるものであるとする譯には行かぬ。何故かと云

へば、精神的の力だけで以て、自由に之を左右し得るものではなくして、自然の力に俟たなければならぬ所があるからである。

理想主義の史観と同じく、自然主義の史観も一方に偏したものであると云はなければならぬ。蓋し自然主義の史観では、歴史を動かす原動力となるものは、自然の二つの要素である。即ち環境と人種とであると考へるのである。而して人間の理性や意志と云ふものは、全く第二次的のものと見て了ふのである。そこで、歴史てふものは嚴密な必然性を有するもので、人間の意志を以ては殆ど如何ともすることの出来ないものとなり、史的生活も畢竟自然の出来事の一部、特殊の條件の下に於ける其の連續に他ならぬと云ふことになるのである。従つて歴史の法則も自然の法則の一種類で、それから出て來たものに過ぎないと云ふことになる。かう云ふ見解は、理想主義の史観と同じく、等しく偏したものであることは、云ふ迄もないことである。史的生活の流れは決して自然の必然性によつてのみ、其の方向の極まるもので

はない。

カール・マルクスの打建てた經濟史観も自然主義の史観の一種類たるに他ならぬ。蓋し渠の經濟史観によると、史的生活と云ふものは、經濟的要素によつて支配されてゐるものである。即ち生産の關係（渠は之を廣義に解したことを忘れてはならぬ。）によつて支配されてゐるものである。生産の關係と云ふものが、社會の經濟的組織を形成するのであるが、これが即ち社會的、政治的、精神的生活の依つて立つ所の眞の基礎なのである。で、文化生活は、證する所、其の基礎たる經濟生活の反映に過ぎないものと云つてよい。それで史的生活を動かす第一の原動力は觀念ではなくして生産の關係である。而して觀念もつまりは經濟力の象徴、結合に他ならぬのだ。さう云ふ次第であるから、歴史を説明するには、經濟力を以てしなければならぬ、精神的のもの、理想的のものは、決して特有な生活ではなくして、經濟的生活の變化に伴ふもので、つまり之を反映したものに過ぎないと云ふのである。

經濟史觀が、從來殆ど顧みられなかつた經濟的生活を以て、文化生活に渺なからざる影響を及ぼすの事實を明かにしたのは没すべからざる効績である。が、然し經濟關係丈で以て歴史を説明し盡すことが出來ると考へたのは、非常な誤である。何故かと云へば、經濟史觀では、經濟的環境だけを認めて、第一の環境たる大なる自然を忘れてゐるばかりでなく、如何なる原始民族の間に於ても、經濟關係のみが其の行動を支配するものではなくして、魔の信仰とか、靈魂の信仰とか云ふが如き、人生に關する思想が與つて大に力あるの事實を看過してゐるからである。それから、人間と云ふものは、文化の發達するに従つて、益々內的に發展し行く所のもので、環境に對して漸々獨立の地位を占むるやうになる。従つて經濟的環境に對しても、其れが爲めに單に支配せられずして、自分の理想に従つて、之を形成して行くやうになるのである。人間は決して經濟的狀態にのみ左右せられるものではない。然らば歴史が經濟關係のみによつて、規定せられるものであると云ふ、マークス一流の

經濟史觀の缺陷は、自から明かなりと云つてよい。

次に史的生活の支持者に就て、二つの見解が存してゐる。即ち個人的見解と團體的見解とがそれである。個人的歴史觀では、歴史の眞の支持者は偉人であり、英雄であること云ふのである。かのカーライルの如きは、歴史は英雄の傳記に他ならぬと考へたのである。之に反して、團體的史觀では、歴史の眞の支持者は偉人でもなく、英雄でもなく、社會であるとするのである。而してこの見解によると、偉人とか、英雄とか云ふ者は、單に共同精神の代表者といふ點に於て、偉人であり、英雄であるのであつて、然らざる場合には、史的生活に何等の影響をも及ぼし得るものではないと云ふのである。

この二つの見解は、いづれも多少の眞理を含んでゐるものと云つてよい。團體的見解が主張するが如く、歴史は社會の共同精神の上に立つてゐることは争はれぬ事實である。蓋し偉人英雄も社會の共同精神の生み出したものであるばかりでなく、

共同精神を利用するに非ざれば、偉大な事業を成遂げることには出来ぬ。この點に於て偉人英雄は、社會の共同精神を代表するものであると云つてよい。然し彼等は決して共同精神のまゝに動かさるゝ傀儡ではない。否、偉人英雄は社會の共同精神を看取し、之を指導して、己の欲する方向に嚮はしめ得る力を有するものであると云はなければならぬ。この點から見ると、個人的見解にも、慥に一部の眞理が含まれてゐると云ふべきである。されば歴史に於ては、唯、社會の共同精神を明かにする丈けで以て足れりとする譯には行かぬ。偉人英雄の働をも共に認めて行かなければならぬ。

六

具象的な史的考察によつて歴史上の事實を明かにし、而して其の內的關聯を確定した後には、全體としての史的生活的意味如何の問題が起つて來なければならぬ。

が、史的生活的意味如何の問題は、どうしても特殊科學の答へ得る所のものではなくして、全く形而上學の問題であると云はなければならぬ。蓋し意味の問題は價値の問題であつて、價値の問題は經驗的科學の問題では無くして、超經驗的形而上學の問題であるからである。ジムメルもかう云つてゐる。「歴史の意味の解釋する所は、すべて證明し得る範圍の彼岸にあるからして、辯駁することは出来ぬ。而して之が指示する所ものは、現象の後に横つてゐて、信仰の確實性を有してゐる。で、其の信仰は、信仰が正しく否定する所の過程と、原理とに訴へてのみ據され得る」と。實に歴史の意味の言表す所は、科學の敢て證明し得る限りではない。詮する所、確信に基くものに他ならぬ。最近の例を以て云へば、かのオイケンが、歴史に於て精神生活の發展を認めたるが如き、即ちそれである。

が、意味の見地を以て、史的形而上學に於て、始めて現れるものであると解してはならぬ。何故かと云へば、意味の見地は具象的な史的研究の中に既に内在してゐ

るからである。で、ヴントもかう云ふてゐる。「實に歴史研究の種々の方向は全く一定の歴史哲學上の確信に基いてゐる。而して其の確信の中には、一層普遍的な哲學的世界觀が同時に反映してゐる」と。で、史的形而上學に於ては、歴史其の物の中に既に存してゐる所のものを取つて、之を開展せしめたのに過ぎないと云つても敢て過言ではない。此の點に就て、ジムメルが「歴史に關する思辨は、大部分事件の材料を取つて精密な歴史に形成する場合に既に働いてゐる所の假定及び原動力を別に取り出して、之を完全にし、原理に従つて之を整齊したものに他ならぬ」と謂つてゐるのは、眞個に至言であると言はなければならぬ。

七

以上、述べ來つた所で、歴史哲學の主なる問題に觸れたつもりである。で、茲には再び歴史及び社會科學と、史的形而上學との見地の差に就て、一言してこの論文

を結ばうと思ふ。蓋し歴史及び社會科學は、同一な史的生活をば、或は其の内的關聯上の見地より之を觀、或は其の外的形式上の見地より之を觀たものであるが、史的形而上學は兩者とは全く其の見地を異にして、史的生活をば全體として價值の見地から觀たものに他ならぬ。

終にこの論文を草するに方つて、自分の讀んだ主な著書及び論文を掲げて、歴史の問題を研究しようとする人々の參考に供する。

Altschul: Die logische Struktur des historischen Materialismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXXV Band.

Barth: Geschichtsphilosophie als Soziologie.

Bergson: Einführung in die Metaphysik.

Bergson: Evolutions créatrice.

- Bernheim : Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie.
 Eisler : Kritische Einführung in die Philosophie.
 Erlenburg : Naturgesetze und soziale Gesetz. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXXII Band.
 Eulenburg : Ueber Gesetzmässigkeiten in der Geschichte. ("Historische Gesetze") A. f. S. u. S. XXXV Band.
 Eucken : Grundbegriffe der Gegenwart.
 Eucken : Geschichtsphilosophie. Kultur der Gegenwart.
 Fouille : La pensée; et les nouvelles écoles anti-intellectualistes.
 Gott : Zur sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. XXVIII Band.
 Külpe : Einleitung in die Philosophie.

- Tamprecht : What is History?
 Rickert : Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.
 Rickert : Geschichtsphilosophie.
 Rickert : Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.
 Seligman : Economic Interpretation of History.
 Simmel : Die Probleme der Geschichtsphilosophie.
 Stern : Psychologie der Aussage.
 Windelband : Präludien.
 Windelband : Einleitung in die Philosophie.
 Windelband : Geschichtsphilosophie.
 Wundt : Logik.
 Wundt : Elemente der Völkerpsychologie.

Xenopel: L'histoire est-elle une science ?

六 歴史に對する近代の認識論的考察

一

十九世紀に於て勃興した自然科学的精神は、歴史其の物をも自然科学的のものたらしめねば止まなかつた。即ち歴史に於ても、法則を見出すと云ふのが、其の標語であつたのである。それで、歴史が科學であらうと云ふには、普遍的法則によつて、其の事實を説明すべき任務を有たなければならぬ、と考へられたのである(註)。かう云ふ歴史觀に對して、先づ反對の聲を揚げたのが、ショーペンハウエルであると云ふことが出来る。

(註) Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode. 5te und 6te Aufl. S. 101-

二

シヨールペンハウエルは曰く(註)。科學なるものは、數へられ得る多數のものを分類して、之を種の概念の下に集め、種の概念をば、また類の概念の下に集め、かくして普遍と特殊とを認識する途を拓くのである。而して其の認識たるや、個々に就て考察されずとも、すべてのものに當嵌まるのであるからして、無限の特殊を包括する譯である。あらゆる科學は、相並んで各其の範圍に屬する對象を研究するが、哲學は、科學の準備した所のものに、解決を與ふる、最も普遍な、最も重要な知識として、其の上に位するのである。所で、歴史なるものは、本來其の仲間に入るべきものではない。何故かと云ふと、歴史は科學の誇りとしてゐるやうな、利益を有することが、出来ないからである。蓋し歴史なるものは、認知された對象をば、從

屬の關係に置くものではなくして、單に之を並置するだけのものであるからして、科學たる根本性質が缺けてゐるからである。それで、如何なる科學に於ても、系統なるものが存してゐる譯であるが、歴史にはそれが無い。従つて歴史は知識ではあるが、科學ではない。歴史は決して個々のものをば、普遍によつて認識するものではなくして、個々のものをば、直接に掴まなければならぬものである。かくて、謂はば經驗の大地を這はなければならぬ。然るに眞の科學は、それ以上に出で、個々のものを支配するに止まらず、少くもある範圍内に於ては、其の事象の可能を豫見する所の、包括的概念を得るのである。一體、科學は系統であるからして、其の談る所は、常に類に就て、あるけれども、歴史は然らず、個に就てである。それで、歴史は科學になることが出来ない。と云ふのは、個の科學と云ふやうなことは、矛盾であるからである。

それから又、科學なるものは、概念の系統である所からして、其の談る所は、變

らずに存する所のものに就てある。けれども、歴史は一回限りのものに關するものだ、と云ふことになるのである。且、歴史は其の性質上、盡すことの出来ない個々單獨なるものを取扱ふのであるからして、歴史の知る所は、すべて、唯、不完全なもの、半端なものに過ぎない。それで、歴史は、日の改まる毎に、いつも是れ迄知らなかつた所のものを、教へられなければならないのである。かく云ふと、人或は歴史に於ても、特殊なものせば、普遍の下に従屬させる、と云ふことが行はれる。時代、政府、其の他の重要な變化、及び國家の變化、一言以て之を謂ふと、歴史年表に現れた所のものは、悉く普遍なものであつて、特殊なものが、之れに従屬するのである、と論じて反對するかも知れぬ。けれども、是れは、普遍と云ふ概念を、誤り解したものと、云はなければならぬ。何故かと云ふと、茲に擧げた歴史上の普遍なるものは、單に主觀的のものであり、事實の個別的知識の不十分な所からして、起つて來るものであつて、客觀的のものではない。即ち事實其の物の中に、共

に考へられた概念ではないのである。で、歴史に於ける最も普遍なものであつても、それ自體は、やはり單に個々單獨なものである。で、それはつまり、ある長い時間とか、若くば、主要な事件とかである。それで、特殊なものが、さう云ふものに對する關係は、部分の全體に於けるが如きものであつて、あらゆる自然科学の場合に見るが如く、事件の法則に於けるが如き、關係ではないのである。科學の與ふる所のものは、單なる事實ではなくして、概念なのであるからして、普遍なものを、正しく知りさへすれば、現れ來る所の特殊なものをば、確に規定することが出来るのである。例せば、三角形に關する法則一般を知れば、目前に在る三角形の、どう云ふ屬性を有すべきかを、其の法則に従つて示すことが出来るのである。而して又、あらゆる哺乳動物に當嵌る所のものは、今捕へたばかりの蝙蝠にも、當嵌まると云ふことは、之を解剖して見なくても、分かるのである。所が、歴史に於ては、其の普遍なものは、既に前謂ふ如く、客觀的のものではなくして、主觀的のものであ

り、唯、皮相的に普遍なものである、と云ふに止まるのである。それで、例せば、三十年戦争に就て、それが十七世紀に行はれた宗教戦争だと云ふことは、何時でも知ることが出来るけれども、さう云ふ一般的な知識は、其の経過に就て、詳細な何事をも談るものではない。所で、眞の科學に於ては、特殊な個別的なものは、直接的知覺に基くからして、最も確實なものであるが、然し普遍的眞理は、特殊な個別的なものからして、抽象されて、始めて出來て來るものであるから、さう云ふ眞理の中には、場合によつては、謬つてゐても、眞理とされると云ふことがあり得るのである。之に反して、歴史に於ては、最も普遍なものが、最も確實なものである。即ち時代、帝王の相承、革命、戦争と平和條約と云ふやうなものがさうなのである。然るに事件の特殊なもの、及び其の關聯の特殊なものは、一段不確實なものである。而して特殊なものとなればなる程、益々不確實なものとなるのである。是故に、歴史と云ふものは、實際特殊なものとなればなる程、益々興味深いものと

なりはするけれども、然しまた益々信を措き難いものとなつて來るのである。かくて歴史は、其の點で稗史と近いものとなるのである。

さて、歴史が、常に、特殊な個別的な事實を對象とし、之を専ら實在して居るものと見る限り、普遍的見地からして、あらゆる事象を考察し、特殊なものの中に在つて、同一に存する普遍なものを、其の對象とする所の哲學と、正しく相反してゐるのである。それで、哲學は、特殊なものの中に於て、常に普遍なものを見、而して現象に於ける變化を以て、非本質的なものと認めるのである。所が、歴史は常に我々に對して、一のものが他のものとなると云ふことを教へるが、哲學は、常に過、現、未に亘つて、全く同一に存する實在の認識に達せしめようとするのである。實に、自然並に人生の本質は、變らずに存するものであつて、それが残る限なく認識されようと云ふには、深い理解を要するのであるが、歴史なるものは、其の深からんよりも、其の長くして且、廣からんことを望むのである。即ち歴史の上から云ふ

と、現在なるものは、無限の過去によつて補はれなければならないし、且、無限の將來の、それに連結せる一斷片に過ぎないのである。茲に哲學的頭腦を有する者と、歴史的頭腦を有する者との反對が存してゐるのである。と云ふのは、前者は闡明しようとするし、後者はどこ迄も算へようとするのである。歴史はいづれの方面に於ても、同一なものを、唯、異なる形式に於て示すに止まつてゐる。が、同一なものを、一の形式若くは少數の形式中に、認識しない人は、あらゆる形式を通覽しても、其の認識に達することは、六ヶ敷からう。民族史の章は、根柢に於ては、唯、名と年號とが異つてゐると云ふだけであつて、其の眞の本質的内容に至つては到る處同一であるのであると。

(註) Arthur Schopenhauer's Sämtliche Werke. Keelam'sche Ausgabe Bd. II. S.

515 ff.

三

ショーペンハウエルが、歴史に於て、從來等閑に附せられて居た、特殊なる方面に、注意を拂ふに至つた所に、渠の識見を見ることが出来る。然し歴史を以て、事實を單に並置するだけのものであるからして、科學としての根本性質を缺いてゐると考へたのは、歴史の本質を理解しなかつたものと云はなければならない。惟ふに歴史であつても、個別的なものを、唯、個別的なものとして取扱ふのではなくして、其の間に何等かの關聯を附けるのである。それで、歴史の取扱ふ所の對象は、假りに一回限りの、特殊なものであるにしても、歴史には、全く系統なるものが、存してゐないと云ふことは出来ない。勿論、其の系統たるや、他の科學のそれとは、同一視することの出来ないものであるには相違ない。然し事實と事實との間に、何等かの關聯が附けられてゐる以上、各の歴史は、各獨特な一系統を爲してゐるものと

云はれないこともない。すると、歴史は、單に個々單獨なものに關する知識の聚積ではなくして、個々單獨なもの、關聯せる系統であると云ふことが出來やう。で、唯、特殊なる事實を、際限なく並置したものは、年代記と云ふことは出來やうけれども、嚴密な意味での、歴史と云ふことの出來ないものである。それで、シヨールペンハウエルが、普遍概念、即ち法則を與へる學だけに、科學の名を許して、特殊なる事實の關聯を明かにする歴史に對して、之を拒むのは、歴史の取扱ふ事實の半面を見て、關聯の半面を見通してゐるものと云はなければならぬ。

それから、シヨールペンハウエルは、歴史は、個々のものを普遍から認識せずして、直接に之を掴まなければならぬと云ふけれども、個々の事實を、直接に掴むと云ふ點に於ては、何も他の科學と原理上異つた譯のものではない。何故かと云ふと、他の科學であつても、いづれも、直接に掴んだ所の事實を、基礎として、それから普遍に達するの他はないからである。つまり、科學の謂ふ所の普遍なるものは、直接

に掴んだ事象の共通な關係を指して云ふに過ぎないのである。それで、歴史の、他の科學と異なる所は、原理上、事實の掴み方如何に在るのではなくして、其が直接に掴んだ一回限りの事實の間に、關聯を附けるに止まつて、法則に達しようとはしないだけである。さて、他の科學が、直接に掴んだ事實からして、普遍に達した場合には、其の普遍からして、個々のものを認識するやうになるのは云ふ迄もないことである。然るに、歴史は、さう云ふ普遍に達しようとするものではないのであるからして、歴史の場合に於ては個々のものをば、普遍からして、認識しようとするものではないのは明かである。其處に、歴史と他の科學との反對が存してゐるのである。さりとて、歴史を以て、科學でないとする譯には行かない。何故かと云ふと、所謂自然科學的性質の學でなければ、科學でないと云ふ、十分な理由がないからである。それから、シヨールペンハウエルは、歴史と云ふものは、個々單獨なものをば、限りなく、掻き集めなければならぬものゝやうに、考へてゐるのであるが、若し

假りに、歴史がさう云ふ性質のものであるとすると、個々單獨なものをば、餘計に集め得たものが、上乘の歴史となる譯である。が、今日の歴史は、果してさう云ふ性質のものであらうか。何人も否と答へるに躊躇しないであらう。ヅキンデルパントやリツカートは、歴史に於ては人道とか（註、一）文化（註、二）とか云ふ標準があつて、特殊の事實の間に、選擇が施されなければならぬものである、と考へてゐるのであるが、事實上、歴史に於ては、特殊事實の間に、何等かの選擇が施されてゐると云ふことは、否むことが出来ない。兎に角、歴史は、シヨールペンハウエルの考へたやうに、唯、限りなく算へるのが、其の職能ではなくして、何等かの價値を有する、個々單獨な事實を採つて、其の關聯を究めるのである。されば、歴史に於ても、渠が哲學に就て、缺く可からざるものと考へた、と同じ深い理解が、缺けてはならない。要するに、シヨールペンハウエルは、歴史の本質を、正しく理解してゐたものと云ふことは出来ない。けれども、歴史に於て、其の個々單獨なるもの

の方面に着眼したのは、確に歴史の認識論的考察の上に、一轉期を劃したものと云ふことが出来やう。

（註、一） Wande'band, Geschichtsphilosophie, S. 55, 及び其の Einleitung in die

Philosophie, S. 219 に於ては、人間の歴史の經過の中に於て、歴史的宇宙

を構成するやうになるものは、文化の産物であると云つてゐる。

（註、二） Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 4te und 5te Aufl. S. 89-118.

四

シヨールペンハウエルの、歴史は個々單獨なるものを掴むに在つて、普遍を理解しようとするものではないと云ふ、大體の見地に立つてゐるのは、ヅインデルンパントである。

が、渠は、ショーペンハウエルのやうに、歴史を以て、科學であると見ること、反對はしてゐない。何故かと云ふと、ヴインデルバントは、歴史なるものは、自然科學とは其の方法を異にしてはゐるが、やはり經驗科學に屬すべきものである、と考へたからである。が、ヴインデルバントも、歴史に於ては過去の事件を、其の全體の個別的の形で、新に生かして來なければならぬのであるからして、其の點に於て、史的創造と、美的創造とは似てゐる、歴史と文學とは似てゐると云つてゐる所から見ると、ショーペンハウエルの考と、近い考へを懷いてゐることが分かる。ヴインデルバントは、先づ現實の認識に關する學は、通常自然科學と精神科學とに分けられてゐるが、其の分類は、不合理なる所以を論じて、論歩を進めてゐる。其の論ずる所はかうである(註)。

自然科學と精神科學の分類の基いてゐる、自然と精神と云ふ區別は、古くからして行はれてゐるものではあるが、最近の哲學の氣分、認識論的批判の結果を考へる

と、この區別は確實にして自明のものであるとは認められない。其の上、自然と精神と云ふ對象上の反對は、認識の方法上の反對と一致するものではない。何故かと云ふと、心理學なるものは、其の對象から見ると、精神科學に屬するものとするのではないし、且、ある意味から云ふと、精神科學の基礎だとも考へられるのであるが、然し其の採る所の研究方法は、全く自然科學的のものであるからである。所で、さう云ふ困難が起つて來るやうな分類は、系統的のものとは見られない。それでは、心理學の採る所の方法と、自然科學の採る所の方法とが、どう云ふ所に於て、似寄つてゐるかと云ふと、つまり、心理學も自然科學と同じやうに、其の事實を確定し、蒐集し、加工して、それからして事實の從ふべき普遍的合法則性を理解しようとするのである。勿論、心理學の對象と自然科學の對象とは、其の性質を異にしてゐるのであるから、事實確定の方法、歸納的手續の工合、見出された法則の採る形式と云ふやうなものは、非常に異つてゐるに相違ない。けれども、其の認識目的

は同一であるのである。即ち法則に達しようとするに在るのである。所が、歴史科學と呼ばれる所のものは、一回限りの、現實な個々の事件をば、十分に描寫しようとする目的を有して居るのである。尤も、歴史科學なるものは、種々の學を包含してゐるのであるからして、其の對象も雜多であり、對象を理解する手段も、非常に雜多であるには相違ない。けれども、其の認識目的は、一回限りの現實に現れた、人間生活の構成した所のものをば、其の儘に再生し、理解しようとするのである。茲に、純粹方法論的であつて、且、確實な論理的概念の基礎の上に立つてゐる、經驗科學の分類が存してゐるのである。で、科學分類の原理は、其の認識目的の形式的性質に存すると云ふべきである。即ち一は普遍的法則を究め、一は特殊な事實を究めるのである。之を形式論理學の言葉で言ひ表すと、一方の科學の目的は全稱的必然的判斷であるのであるが、一方の科學の目的は、單稱的實然的命題であるのである。この區別は、人間悟性に於ける、最も大切にして、的確な關係たる、

普遍と特殊との關係と、關聯してゐるのである。かくて、經驗科學は、現實を認識するに方つて、或は自然法則の形式に於ける、普遍を究め、或は歴史的に確立せられたる、形式に於ける、特殊を究めるのである。で、經驗科學は、一部に於ては、現實な事件の變らざる形式を考察し、一部に於ては、現實な事件の、一回限りの内容を考察するのである。一が法則の科學であり、一が事件の科學であるのである。一は變らずに存する所のものに就て教へ、一は一回限りの過ぎ去れる所のものに就て教へるのである。新しい言葉で、之を言ひ現することが許されるならば、一は法則を立てるもの、*nomothetisch* であり、一は特殊を描寫するもの *idiographisch* であると云へる。是れ、普通に云ふ所の自然科學と、歴史科學との反對を表はすものと云ふことが出来る。尤も、この場合に於ては、心理學なるものが、全く自然科學の中に、數へらるべきは、云ふ迄もないことである。さて、この方法論的對立は、知識其の物の取扱方に關する分類であつて、其の内容上の分類ではない、と云ふこと

を忘れてはならない。それで、同じ對象であつても、或は *nomothetisch* な研究の對象となり、或は *idiographisch* な研究の對象となることが出来るし、事實の上に於ても、さうなつてゐるのである。是れは、常に等しいものと、それから、一回限りのものとの反對は、ある點に於て、相對的なものであると云ふことゝ、關聯してゐるのである。それで、非常に長い期間、直接に認められるやうな、變化を受けない所からして、*nomothetisch* に取扱つて、差支のないものであつても、一層廣い見地に立つて、之を見ると、一定時の間、効力を有する、一回限りのものたることが出来るのである。かくて、例せば特殊の言語なるものは、其の表現は變つても、變らずに存する所の形式的法則によつて、支配されてゐるのである。所が、一方に於ては、それが人間の一般言語生活に於ける、一回限りの現象たるに過ぎないのである。それと同じ事が、生理學に就ても、地質學に就ても、或る意味に於ては、天文學に就ても云はれ得るのである。従つて、歴史的原理なるものは、自然科学の範圍にまでも、

推し及ばされるのである。此の模範的な例は、生物の學である。生物の學なるものが、系統學として、數千年間變化せず存するものと、從來觀察せられた生活體の型をば、其の合法的形式であるとして考察する限りに於ては、*nomothetisch* な性質のものであるが、然し、進化史として、地上の有機體の全系列をば、時の経過中に、漸次に發生した過程であるとし、或は漸次に變化し來つた過程であるとして之を描寫すれば、*idiographisch* のものとなるのである。

所で、自然科学にしても、歴史にしても、經驗科學と云ふ性質は、共通に有して居るのであるからして、兩者とも其の出發點として—論理的に之を云ふと、其の證明の前提として—經驗即ち知覺上の事實を有するのである。然し其の經驗なるものは、素朴なる人々の通常有つてゐる儘のもので満足することが出来ないものであるからして、科學の基礎たる經驗は、科學的に淨化され、批判的に検討せられたものでなければならぬのである。さう云ふ點に於ては、自然科学も、歴史も、互に一致

するが、其の經驗上の事實を利用する仕方になると、兩者互に異つて來るのである。と云ふのは、一方は法則を覚めるのであるが、一方は成形を覚めるのである。即ち一方では、思惟なるものは、特殊なるもの、確定からして、其の間に在る普通の關係を理解しようとして進んで行くけれども、一方では、特殊なるものを作り上げようとするに止まるのである。自然研究者に取つては、觀察された個々の事象は、其れ自體に於ては、何等科學的價値を有するものではない。が、それが類概念の例として見ることの出来る限り、唯、價値を有するのである。で、自然科學者は、個々の事象に於て、單に合法的普遍性を見るに適はしい、性質だけを考察するのである。所が、歴史家となると、過去の事件をば、特殊な全體として生かして來ようとするのである。それで自然科學的思惟に於ては、抽象の傾向が主となり、歴史的思惟に於ては、直觀の傾向が主となると云ふ結果となるのである。

さて役に立つと云ふ點から考へて見ると、どちらの思惟の方向も同じことである

と云へる。と云ふのは、普遍的法則を知れば、未來の状態を豫知し、目的に適ふやうに、それに干渉することが出来ることと云ふ實際的價値があるし、又、歴史上の知識は、共同的人間生活に於けるあらゆる目的活動の指導となるからである。一體、人間と云ふものは、歴史を有する動物であつて、其の文化生活なるものは、つまり時代から時代へと凝集した歴史的關聯であるのである。で、何人でもこの關聯の中に入らうと思ふ者は、其の發展を理解しなければならぬのである。が、さう云ふ役に立つと云ふことは別として、對象の認識價値に於ける、客觀的な純粹理論的な差別が、問題となつて來るのである。惟ふに、特殊なるものは、一層普遍的な建物の土臺とならないならば、唯、無用な珍らしいものと云ふに止まるのである。それで、科學的の意味に於ては、事實と云ふものは、既に目的論的概念であるのである。即ち科學に取つては、何でも現實なものならば事實であるのではなくして、科學がそれから何事かを學ぶことの出来るものだけが事實なのである。殊に歴史に

於てさうである。で、世には歴史的事實でない事件が、澤山ある。例せば、ギョー
 ラが一千七百八十年に戸口の鐘と、部屋の鍵と、一月二十二日に 刺篋とを作らせ
 たと云ふことは、確實な事實ではあるが、然しこれは歴史上の事實でもなければ、
 文學史上の事實でも、又、傳記上の事實でもないのである。然し観察せられた事實
 若くば傳來の事實に對して、眞に事實たるの價值が屬してゐるか、どうかは、ある
 範圍内に於ては、前以て決めることが出來ないのであるからして、科學が开を篩分
 けなければならぬ。が、然し特殊な知識をば、大なる全體の中に按配しようとな
 ふ目的は、特殊なるものをば、歸納的に普遍概念、若くば普遍的判斷の下に、從屬
 せしめる場合だけに限られずして、それが、すべて個別的特徴の失はれざる總體の
 直觀(人生)の大切な要素として、按配される場合に於ても、達せられるのである。
 所が、從來普遍の一方だけに重きが置かれて、特殊の一方面が忘れられてゐたの
 である。實證論者の所謂歴史哲學なるもの、主張したやうに、歴史を以て自然科學

とすると云ふ場合に於ては、さうなつて來るのである。が、歸納によつて民族生活
 の法則を引出さうとした所で、少數の役に立たない、一般的な法則を生ずるに過ぎ
 ない。所で、人間の興味評價は、個別的な、一回限りのものに關係するものであつ
 て、對象がいくつでもあると云ふやうなものに對すると、其の感情は鈍つて了うの
 である。けれども、*idiosyncrasy* などの科學であつても、それが學として進んで行くと
 云ふには、普遍的法則を要するのである。而して其の普遍的法則を打建てるのは、
nomothetic な學に他ならぬのである。蓋し歴史的過程の因果の説明なるものは、事
 象一般の経過の普遍的觀念を豫想するものである。而して歴史的證明をば
 全く論理的形式のものとして見ると、其の證明の大前提たるものは、現象の自然法
 則である。殊に心的現象の自然法則である。人間が、一般に如何に考へ、如何に感
 じ、如何に意志するかに就て、少しも考へを有つてゐない者は、個別的な事件を擱
 んで、其の認識に達することが出來なからう。否、事實を批判的に確定することす

ら出来なからう。が、然しかう云ふ場合に於て、歴史科學の、心理學に對する要求は、大したものではないのである。と云ふのは、從來心的生活の法則として與へられてゐる所のものは、非常に不完全なものであつたのであるけれども、それが決して歴史家の妨げとはならなかつたのである。即ち歴史家は、自然的な人性の知識、機才、天才的直観によつて、人物と其の行爲とを理解することを十分に知つてゐるのである。是に由つて觀ると、科學的心理學の要素的な心的過程の、數學的自然法則的説明と云ふやうなものが、現實の人間生活の理解に取つてどれだけの効果のあるものであるかは疑問である。

以上、述べた人間の知識の二つの要素は、共同の源泉に還元することの出来ないものである。けれども、個々の現象の因果的説明は、それが普遍的法則に還元せられる所からして、現實な現象の歴史的な特殊な成形も、其の終極に於ては、事象の自然合法則性からして理解することが可能でなければならぬ、と云ふ思想が起つ

て來もするけれども、然しこれが不可能であると云ふことは、單純な論理的圖式に於て之を明にすることが出来る。蓋し因果考察に於て、各特殊な現象は、三段論法の形式を取るものであるが、其の大前提たるものは、自然法則であり、其の小前提たるものは、時間的に與へられる條件であり、而して其の結論たるものは、現實なる個々の事件であるのである。が、論理上、結論なるものは、二つの前提を豫想すると同じやうに、事件なるものは、二種の原因を豫想するのである、即ち一方に於ては事象の永遠の本質の表現せられる時間を超越する所の必然性と、一方では一定の時間内に起る所の特殊の條件とである。例せば爆發の原因は、*nomothetisch* な意味では、化學的物理性質として言ひ表される爆發物の性質であるが、*idiographisch* な意味では、個々の運動、火花、振盪の如きものである。而してこの兩者が結び付いて事件を生ずるのである。けれども其のいづれも、一方から出て來たものではないのである。而して其の結合は兩者其の物の中に基いてゐるのではない。つまり、三段論法に於

て、小前提が大前提から出て来たものでないのと同じやうに、事件に於ても、其の普遍的本質に加はる所の條件なるものは、法則的本質其の物からして引き出されな
 いものである。寧ろ其の條件はそれ自體、時間的事件として、他の時間的事件から
 して法則必然性によつて出て来たものである。而して其の事件は、また他
 の事件に基くと云ふやうにどこ迄も進んで行くのである。かう云ふ無限の系列の發
 端は、概念的には考へられない。而してそれを表象しようとしても、其の發端は常
 に事象の普遍的本質に附加はつたものであつて、それから出て来たものではないの
 である。之を今日の科學の言葉で云ふと、普遍的自然法則からして、直接それに先つ
 ものを豫想して、始めて現在の世界状態が出て来るのである。而して直接普遍的自
 然法則に先つものは、其の前のものを豫想すると云ふやうに、どこ迄も進んで行く
 のである。けれども原子の一定の特殊な成層状態なるものは、普遍的運動の法則其
 の物からしては、出て来るものではない。一定の時に於ける特殊性なるものは、世

界法式からしては直接に展開され得ない。従て因果の法則の下にあらゆるものを包
 攝したからと云つて、時間の中に與へられた特殊なるものを、其の最後の基礎まで
 分析することにはならぬ。それで、あらゆる歴史的個別的に經驗されるものに於て
 は、吾々に取つて理解することの出来ない、剩餘が残るのである。即ち何とも名狀
 することの出来ない、定義することの出来ない、あるものが残るのである。かくて
 人格の最も内的な最後の本質は、普遍的範疇によれる分析を容さないのである。而
 してこの理解することの出来ないものが、我々の意識には、我々の本質の無原因性
 として現れるのである。即ち個人的自由の無原因性として現れるのである。形而上
 學的概念及び問題の多くは、此處から起つて来るのである。時間中に與へられたる
 もの、すべては、普遍的合法則性の外に存してゐて、他のものからしては導き出す
 との出来ない獨立なるものとして現れるのである。而して世界現象の内容なるもの
 は、其の形式からしては理解することの出来ないものである。それで特殊

をば普遍から、多をば一から、有限のものをば無限なるものから、存在をば本質から、概念的に導き出すと云ふあらゆる試は、成功しなかつたのである。哲學的世界説明の大系統は、この罅隙を蓋はうとしたけれども、之を充すことが出来なかつた。兎に角、法則と事件とは、吾々の世界表象の最後の測ることの出来ない、二つの量であつて、相並んで存してゐるのである。此處に科學的思惟が、解決の不可能なるを明かに意識して、單に問題を確定し、疑問を提出し得る限界點が存してゐるのであると。

(註) Windelband, Präludien. Bd. II. S. 42. ff.

Windelband, Einleitung in die Philosophie. S. 238-243

五

ツッキンデルバントの歴史に關する思想は、リツカートの於て、論理的に推進めら

れて、其の歴史科學の理論となつてゐる。それで別々に批判するの煩を避けて、直ちにリツカート思想の叙述に移らう。

さてリツカートの考に據ると、(註、一)科學と云ふものは、そが取扱ふ所の對象と、そが適用する所の方法とに就て、互に區別され得るものであるからして、形式的見地と、實質の見地との下に分類せらるべきであるけれども、この二つの分類原理は、畢竟一に歸するものであると云ふことは、餘り認められてはゐない。今日一般の分類に於ては、實質的分類原理として、自然と精神と云ふ概念が、基礎となつてゐる。而して自然と云ふのは、物的なもの、精神と云ふのは、心的のものと解されてゐるのである。所で、物的世界に對する心的生活と云ふ内容上の差別からして、同時にまた二つの方法の形式上の區別が導き出されるのである。けれども、物と心と云ふやうな實在に就ての對象の區別は、特殊科學の區別には見出すことが出来ない。何故かと云ふと、少なくとも直接に知ることの出来る現實に於て、自然科學の採る所

の研究方法であつて、原理上行はれ得ないものはありはしないからである。それで現實なもの、全體として、即ちあらゆる物的及び心的存在として、同一の方法で以て研究され得るのである。して見ると、物的世界、心的生活と云ふやうな實質上の區別からして、特殊科學を分類することは出来ないことになるのである。従つて特殊科學の分類の基礎となるべき對象の實質上の反對は、自然と文化と云ふ二つの概念に究めるの他はない。この二つの概念に基いて、科學を分類すると、特殊研究家の興味反對をば、最もよく表示することが出来るのである。

所で、科學をば自然科學と、文化科學とに分類するのは、唯、實質的原理の上からだけではなくして、其の上に形式的分類原理が附加はつて來なければならぬ。而してそれによつて、この二つの概念が、普通理解せられてゐるよりも、一層複雑なものとなつて來なければならぬ。と云ふのは、自然と云ふ概念が、唯、物的世界を意味するだけではなくして、普遍的法則によつて規定せられるものと云ふ形式

的論理的意味を得て來ることになると、其の特殊性に於ける、一回限りの現象と云ふ、最も廣い形式的意味での歴史の概念と、形式的反對に立つことになるのである。其所で、實質の上から云ふと、自然と文化とは反對を爲し、形式の上からいふと、自然科學的方法と歴史的方法とは反對を爲すと云ふことになるのである。さて自然と文化と云ふ二つの概念であるが、自然と云ふのは、自から成立ち、自から成長する儘になつてゐるすべての物を指して之を云ひ、文化と云ふのは、目的行動を爲す所の人間が、直接に作り出したもの、若くは有意的に手を加へたものを指して、之を云ふのであるからして、自から成立ち、自から成長する儘になつてゐるものは、價值とは何等關係なしに、考察せられ得るものであるけれども、文化の事物には、價值がくつ付いてゐるのである。それで、自然の過程は、價值としては、考へられぬものである。従つて文化の對象であつても、價值を去つて了へば、また單なる自然となるのである。それで、我々は價值に關係するの如何によつて、確に對象の二

種類を區別することが出来るのである。而してどんな文化過程であつても、それにくつ付いてある價値を離れると、自然と關聯したものの、従つて自然として考へられなければならぬものとなつて來るのである。所で、文化價値と云ふものは、何人によつても效力のあるものと考へられるものであつて、唯、衝動的に評價され、追求されるものではないのである。

若し自然科学と文化科學との區別が、自然と文化と云ふ對象上の差別に止つて、常に同一方法で研究されるものであるとしたならば、論理上、あまり意味のないことにならうけれども、兩者の間には、別の深い差別が存してゐるのである。今之を示さうと云ふには、形式的分類原理に就て述べなければならぬ。さて自然科学的方法なるものに於ては、其の目的とする所は、普遍概念、即ち法則に達しようとするのであるからして、事象及び過程に於て、共通なものが、本質的なものと考へられ、全く個別的な、一回限りのものは、非本質的なものとして、捨てられて了ふのであ

る。所が、現實なものは、特殊なもの、個別的なものであつて、決して共通の要素から、成立つてゐるものではないのであるからして、其所で、概念の内容と現實との間に、間隙が出來て來ることになるのである。然しかう云ふと、自然科学の結果を現實に應用すると云ふことが、不思議な事のやうに思はれやうけれども、自然科学の結果を現實に應用すると云つたからとて、それが決して個別的なもの、特殊なものに及ぶのではない。で、我々が、自然法則に従つて豫言することの出来るのは、唯、現實に於ける普遍なものに就てだけである。而してそれによつて、我々の態度を定めて行くのである。で、世界が若し普遍化せられ、單純化されないならば、それを計算し、支配することは出来ない譯である。個別的な、特殊なもの、限りなき雑多は、普遍化する所の概念形成によつて征服されなければ、我々をして困惑せしめて了ふに相違ない。とにかく、自然科学的方法なるものは、普遍化する所のものである。之に反して、歴史なるものは、特殊なもの、個別的な

ものに就て、現實を取扱ふのであるからして、自然科学的方法の普遍化するに對して、歴史的方法なるものは、個別化するものであると云ふことが出来るのである。所で、歴史なるものは、一回限りの、特殊な、個別的なものを描寫するのが、其の目的であるとする、これが如何にして科學として可能であるか、と云ふ疑問が起つて來るのであるが、さてこの疑問は、歴史的概念形成の疑問と云ふことが出来るのである。何故かと云ふと、我々が概念と云ふ場合には、現實の科學的本質的要素の概括と云ふ廣い意味に之を用ゐるからである。概念なる語をさう云ふ廣い意味に用ゐて差支ないと云ふことは、概念を形成すると云ふことゝ、普遍化すると云ふことゝは一致するものでないと云ふことが分れば、了解せられるのである。そこで特殊な、個別的なものゝ内容となつて居る所の概念の指導原理を見出すと云ふことが、問題となつて來るのである。而してこの疑問に答へれば、歴史科學の形式的性質ばかりでなく、結局、自然科学と、文化科學との實質的區分の正當なることが

分かつて來るのである。さて何等の價值もくつ附いてゐない、従つて單なる自然として考察せられる現實に於ては、大抵の場合、唯、論理的な意味での自然科学的興味が存してゐるだけである。それでさう云ふ場合に於ては、個々の事象は、其の特殊性に就て問題となるのではなくして、通常、單にいくらか普遍的な概念に對する見本として問題となるだけである。所が、文化過程に就ては、さうではないのである。と云ふのは、我々の興味は、特殊な、個別的なものに向ひ、其の一回限りの經過に向ふのである。従つて我々は、それを歴史的に個別化して知らうとするのである。これで特殊科學の方法の實質的原理と、形式的原理との最も普遍的な關聯が出來た譯であるし、而してまた其の關係の根據は、容易に理解せられるのである。即ち一對象の文化的意味は、それが全體として考察される所に在つて、他と共通に有する所のもによるのではない。否、正しく他と區別される所によるのである。それで我々が、文化價值に關係して考察する所の現實なるものは、特殊的、個別的なも

のとして考へられなければならないのである。實に、一過程の文化的意味は、其の文化價值が、個別的なものと、専ら結び付いて居れば居る程、屢増して來るのである。それで、文化過程であつて、其の文化價值としての意味が問題となる場合に於ては、唯、個別的な歴史的取扱が、それに適應するのである。が、然しそれが自然として見られると、換言すれば、それが普遍概念、即ち法則の下に入れられることになると、文化過程は、價值を離れた類の見本となつて了ひ、其の類の中の他のものと取換へられ得るものとなるのである。かくて自然科学的な普遍的な取扱だけでは我々を満足させないことになるのである。文化生活をば自然科学的に叙述すると云ふことは、よし正しいことであるにしても、唯一のものとしては、不十分である。そこで、文化の概念からして、科學としての歴史が可能になつて來るのである。即ち文化の概念からして、どうしても、個別化する所の概念形成が起つて來なければならぬことになるのである。それで、文化と云ふ概念によつて、科學的に描寫す

ることの出來ない、單なる異質性からして、描寫することの出來る個別性が出て來るのである。即ち文化と云ふ概念が、現實をば、歴史科學に取つて本質的なものと非本質的なもの、換言すると、歴史的に大切な個別的なものと、單に異質的なものとを別つのである。而して單に異質的なものは、現實其の物と一致するものであつて、科學の對象とはならないものである。然るに個別的なものは、現實の一定の理解であつて、概念の中に入る所のものであるのである。歴史家なるものは、限りなき雑多からして、文化發展に取つて、意義のあるものを選び出すのである。かくて歴史的な概念形成には、文化と云ふ概念が、本質的なものを選び出す原理となるのである。それは丁度自然科学に取つて、普遍の上から見た現實としての自然と云ふ概念が、其の選擇原理となるのと同様である。文化にくつ付いてゐる價值により、而して又、價值に關係してゐる所からして、描寫することの出來る歴史的個別性と云ふ概念が、始めて構成せられるのである。

所が、價值の見地と云ふものは、特殊科學からは除いて了はなければならぬものだと云ふやうな獨斷的見解が廣く擴つてゐるのであるが、さう云ふ見解に従ふと云ふと、特殊科學に於ては、現實に存する所のものに限らるべきものである。従つて事象の價值如何と云ふやうなことは、歴史家の關する所ではないと云ふのである。ある意味に於ては、全くその通りである。歴史家は、事象の價值あるものであるか、どうかを決定するのではなくして、現實にあつた所のものを描寫すればよいのである。何故かと云ふと、歴史家は、理論家であつて、實際家ではないからである。然し是れは、歴史なるものは、價值を取扱ふものだと云ふことと、矛盾するものではないのである。蓋し歴史が價值を考察するのは、唯、それが事實上、主観によつて評價せられる、従つて事實上、ある對象が財寶として考へられると云ふ點に於てである。歴史は價值を取扱ふと云つた所で、評價する科學であるのではないのである。歴史に於ける價值關係は、事實確定の範圍に止まるものであつて、實際的評價では

ないのである。若し歴史なるものが、毀譽褒貶の批判を下すと云ふやうな場合に於ては實在の科學としての範圍を超過するものと云はなければならぬ。

以上、述べたやうに、歴史に於ては、價值關係なるものは、唯、事實の選擇に關するものであるからして、價值の見地に於ける考察をば、目的論的考察と云ふ時には、誤解を起させる虞がある。何故かと云ふと、目的論的考察と云ふと、現實に對する因果的見解と、衝突するかの如く考へられると云ふやうなことがあるからである。蓋し個別化する價值に關係する歴史であつても、やはり一回限りの個別的過程の間に存する因果的關聯を研究しなければならぬ。而して個別的な因果關聯の描寫には、歴史的概念の要素として、普遍概念も必要ではあるが、さりとて、歴史に於ける因果的關聯と、普遍的自然法則とは同一のものではないのである。それで歴史に於ける目的論的考察と云ふのは、歴史に於ける本質的なもの、選擇の方法論的原理が、價值に依屬して居り、而して又、原因の疑問に於て、文化財寶の實現に取

つて大切な原因だけが、考察せられる限り、価値に依属してゐると云ふに在るのである。で、かう云ふ目的論なるものは、因果と少しも反對するものではないのである。

さて、其の価値であるが、それは歴史家の勝手な価値であつてはならない。どうしても、あらゆる者によつて、効力あるものとして認めらるゝ所の、普遍的な文化価値でなければならぬ。文化価値の客観性の基く所は、文化価値なるものが、さう云ふ普遍性を有する所に在るのである。それで、歴史に於て描寫せられる所の特殊な、個別的なものは、只の特殊な、個別的なものではなくして、それと同時に、普遍的意味を有つたものでなければならぬ。従つて歴史なるものは、個々の事實の單なる叙述より成るものではないのである。で、歴史に於ても、自然科学に於けると同じやうに、特殊なるものが、普遍なるものゝ下に從属せしめられるのである。けれども、それにも係はらず、自然科学の普遍化する手續と、歴史の特殊化

する手續との反對は、やはり存するのである。と云ふのは、歴史的に普遍なものは、特殊なものが、その中の、唯、一つの場合たるに過ぎない普遍概念、即ち自然法則ではなくして、文化価値であるのである。而して文化価値なるものは、唯、一回限りの個別的なものに於てのみ、漸次に發展し得る所のものである。それで、個別的現實をば普遍的価値に關係させたからと云つて、それで以て普遍概念の見本とはならずして、其の個別性に於て、意味あるものとして残るのである。

要するに、經驗科學には、一方には、自然科学あり、一方には、歴史的文化科學があるのであるが、自然科学の自然と云ふ語は、其の科學の對象、並に方法の性質を、同時に表はしてゐる。即ち自然なるものは、價值關係を離れ、且、普遍的に解された現實であるのである。然るに一方には、自然なるものに對應する所の語が缺けてゐる。それで、自然なるものゝ有つてゐる二つの意味に對應する所の二つの語を擇ばなければならぬ。文化と歴史が即ちそれである。で、文化科學としては、

普遍的文化價值に關係してゐる對象を取扱ひ、歴史科學としては、其の對象の特殊性個別性に於ける發展を描寫するのであると。

(註一) Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4te Aufl. S. 12-118

Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 2te Aufl. S. 119-504

六

以上、述べたやうに、ツキンデルバントやリツカイトは、經驗科學の區別を以て對象に在ると云ふよりも、寧ろ之を考察の方法に求めたのである。が、かう云ふ見地に對して、ミュンスターベルヒは、今一つの見地が、可能であると云ふことを主張してゐるのである。(註一)。

ミュンスターベルヒの考によると、物心の世界が、認識論上、原始的な現實的自

我と實際關聯してゐると云ふ點から考察されもすれば、又、さう云ふ自我から解放されたものとしても、考察され得るのである。而してこの反對は實質的のものでもなければ、方法的であるのでもなく、本體論的のものであらう。が、然しすべて經驗科學なるものは、知覺することの出来る現實だけを認識しようとするものであるとするならば、この見地は成立たないことになるのであるけれども、さう云ふ主觀機能が、論理上、原始的なものとして、其の目的論的關係の内的統一の中に存してゐると云ふことは、自己省察によつて分かるのである。而して其の現實價值は、それを心理的主觀に取つて知覺された經驗に過ぎない所の、心理的過程であるとして考へる時には失はれて了ふのである。で、吾々が心理的過程をば、一回限りのものとして叙述しようと、合法的のものとして説明しようと、變りはないのである。かう云ふ見解が、正しいものであるとすると、精神科學は、叙述を爲すべきでないこと云ふことになるのである。何故かと云ふと、叙述と云へば、獨立してゐる對象を

豫想するからである。所が、精神科學と云ふ主觀化する所のものは、唯、理解し、評價するだけである。之に反して、客觀化する科學たる心理學や、自然科學と云ふものは、對象と考へられる限り、普遍なものばかりではなく、又、一回限りのものでも、之を取扱ふのである。が、精神科學は、また其の對象の主觀化的に考察せられる限り、一回限りのものであつても、又、普遍なものであつても、等しく取扱ふのである。

それから叙述と説明とは、實際分つことは出来ないし、法則と事件とは反對を爲してゐるものではない。蓋し事件が、知覺さるべき對象の世界に於ける過程と考へられる限りはさうである。一體、叙述なるものが、論理的價值を得るやうになるのは、それが關聯を示す所に在るのである。それで、吾々は何時でも、何等かの共同表象に基いて居る所の概念で以て、過程を記述するのである。而して其の中に入り來る所の判斷が、法則の性質を有つやうになれば、それに従つて科學上一段價值あ

るものとなつて來るのである。従つて歴史と、自然科學との區別は、前者が、過程を叙述し、後者が、之を法則的に解するに在るのではない。何故かと云ふと、叙述すると云へば、法則をそれに作り上げようとするに他ならぬからである。

上述の見解に對して、我々は實際生活に於ては、過程をば、上位の概念を使はずして、叙述することが出来るし、又、詩人や、歴史家も同じやうに、過程を叙述することが出来ること云ふ所からして、反對が起つて來るのである。蓋し感情を描寫したり、風景を描寫したりする所の詩人は、心理學的關聯、若くば自然科學的關聯を表すことを目的とするものではないのである。さう云ふ意味からして、科學的心理學に對して、藝術的心理學を對立させようとしたものがあるけれども、それには二様の點に注意すべきである。第一に、其の場合に於ては、客觀的描寫が叙述の終極目的ではなくして、叙述其の物が、唯、主觀化的考察の補助手段に過ぎないと云ふことである。それから第二に、傳達すると云ふことが、すべて叙述すると云ふこと

ではないと云ふことである。小供の笑や、泣聲は、我々に、子供の心情の状態を知らしめるけれども、叙述ではないのである。又、詩人や、歴史家が、言葉の上で、泣いたり、笑つたりして、心の調子を我々に傳へるけれども、さう云ふ場合には、法則も、概念も、必要ではないのである。が、さう云ふものは、叙述とは何の関係もないものである、即ち其の要素を明かにして過程を規定することゝは、何の関係もないものである。それで、個別的なものが實際叙述されると云ふ場合には、概念も、法則も、又、關聯を付けると云ふことも缺けてはならないのである。是れは歴史家の場合であつても、同じことである。ヴギンデルバントや、リツカートは、個別的なものに於てのみ、雑多な、十分な現實が與へられると、考へるのであるからして歴史家は、原始的現實性を取扱ふのであるが、個別的なものを法則の見地の下に考察する自然研究者、及び心理學者は、抽象の世界に活動するものと云ふことになるのである。然しかう云ふ反對は、個別的過程と、法則と云ふ反對とは、關係はない

のである。何故かと云ふと、客観化された個別的なものは、既に普遍的なものと同じく、非現實的なものであるし、而して又、法則によつて概念的に規定されたものは、直接に直観されたものに劣らず、雑多であるからである。所が、歴史は、目的を定め、手段を考へて活動する、意志する人格の、眞の生活のやうに談るのであるが、客観化する所の科學は、さう云ふ生きてゐる生命を取去つて、單なる過程として了ふのである。

それから直観は、限りなき雑多を與へるけれども、概念は、單純化するものであるからして、概念を以ては、雑多を描寫することが出来ないと言ふものがある。けれども、これには同意することが出来ない。成程、個々の概念は、抽象するには相違ないけれども、命題となると、また之を再建することが出来るのである。蓋し直観上の雑多なるものは、區別され得る雑多であるのであるからして、科學的に規定されなければならないものである。直観によるよりも、概念的に區別する方が

區別がよく出来るのである。

さて、法則と云ふもの、本質からして、同じ經驗的條件が與へられると、如何なる場所に於ても、又、如何なる時に於ても、同じ過程の行はるべきことを要求することになるのであるが、其の關係は、經驗的條件が、特殊化されたにしても、同じことである。科學は、抽象的になればなる程、法則實現の條件は、普遍化されて來るには相違ないが、然し法則の効力は、其の條件が、經驗世界に於て反覆を許さぬ程、特殊化されたにしても、原理上同じく、普遍的のものである。かう云ふ意味に於て、我々の太陽系統、地球、吾々の社會の發展が、客観化せられた過程として考へられた時には、全く法則の科學に屬するのである。が、我々が之を主観化して説明する場合には、始めて歴史となるのである。即ち社會をば、自由な主観の結果と解し、天地をば、宗教哲學的に説明して、始めて歴史となる。それで、一回限りの過程と普遍的過程、事件と法則と云ふものは、反對を爲すものではなくし

て、法則と自由、客観と主観とが、反對を爲してゐるのである。客観的過程なるものは、よしそれが一回限りの事件と考へられるにしても、また常に反覆する事件であると考へられるにしても、原始的現實性を有してゐるものではない。何故かと云ふと、主観からして解放されてゐるからである。尙、一步を進めて、事象の原始的現實性は、全く統一として體驗せられると云へる。それで、事象に於ける雜多なるものは、第二義的に解されたものであつて、客観化の途中に在るものである。要するに、現實は、雜多であるのではなくして、我々が現實を捨て、其れ自から法則の支配を受くべき雜多を創造することによつて、始めて雜多となるのである。

グキンデルバントは、一回限りのもの、中に價値は横つてゐる。スピノザのやうに、普遍の認識に沈潜する人は、感情を失ふと云つてゐるが、價値と云ふものをば現實的な自我の關係に存する價値と解するならば、一回限りのものにも、法則と同じく、價値は存するものではない。何故かと云ふと、主観との關係が、除去せられ

るからである。けれども、價值なるものを、心理的感情過程と解するならば、どちらにも、價值は存してゐるのである。が、價值の問題をば、心理學的意味ではなくして、之を哲學的に解するならば、主觀化及び客觀化の區別の原理其の物と同じものとなるのである。それで、主觀化すると云ふことは、主觀との關係に於て現實を考へることである。従つて價值を置くことと云ふことである。客觀化する場合には、それとは反對になるのである。従つて價值を離れると云ふことになるのである。所で、歴史なるものはどう云ふものであるかと云ふと、對象に關するものではなくして、主觀の行爲に關する所のものである。即ち意志に關する所のものである(註、二)。

一體、人間と云ふものは、意欲する主觀としては、評價するけれども、物心的對象としては、價值を離れた世界に、價值とは關係なしに、立つてゐるのである。それで、對象としての人間には、其の行爲の動機なるものは、原因として勘定されなければならぬけれども、意欲する主觀としての人間には、意志が目的を達せんと

して努力するのである。而して其の意志の關聯を明かにしようとするのが、歴史の任務であるのである。それで、歴史に於ては、因果關聯と云ふものが、問題となるべきものではないのである。で、若し因果關聯が問題となると云ふやうな場合に於ては、歴史的興味に、歴史以外の興味が、代つたものと云はなければならぬ。即ち自然主義的心理學的興味が、これに代つたものと云はなければならぬ。従つて歴史に於ては、意志の原因を尋ねると云ふやうなことは無意味の事であるのである。で、歴史の問ふ所は、單に意味、目的、意志の內的關聯の疑問に止まるのである。この故に、歴史の世界は、眞に自由の世界であるのである。けれども、歴史の世界に於て、客觀的事象が消え失せて了ふ譯ではない。が、それが問題となるのは、唯、其の本來の實在性に於てである。即ち意志の手段及び目的としてである。例せば、茲に二國があつて、滿洲を争ふとすると、其の滿洲なるものは、地理學者の記述する滿洲ではなくして、經濟的及び政治的膨脹の手段であるのである。それから、事象の因

果關聯と云ふものも、物的過程として、歴史の世界に入つて來るのではなくして人間の興味、人間の知識、人間の計算の對象として入つて來るのである。而して自然が、地震や、洪水によつて、文明を亡すと云ふやうなことがあるとすると、さう云ふ場合に於ても、歴史家の記述するのは、何時でも意欲の内容だけである。地震や、洪水が、自然の過程其の物として、歴史の中に入つて來るのではなくして、恐怖せられたもの、若くば、活動を止めて了ふものとして、歴史の中に入つて來るのである。勿論、歴史家が意志する人間の手段や、目的を叙述しようとする場合には、屢自然學者の概念的系統を利用すると云ふことは、あることではあるけれども、然しそれが歴史の範圍に入るやうになるのは、唯、意志に關係して説明される場合だけに限られるのである。シーザーの乗つた小舟は、造船家の見地からして、叙述することも出来やうけれども、其の歴史の意味は、唯、それが、水を渡らうと云ふシーザーの意志を満足させることが出来たところに存してゐるのである。惟ふに

歴史と、自然科学とは、決して衝突するものではない。何故かと云ふと、各異つた次元の中に動いてゐるものであるからである。で、自然科学的な解答を與へたからと云つて、決して眞に歴史的な疑問の解答たることは出来ないのである。是れ事象の關係を斷定したからと云つて、執意の關係に對する要求を満足させることが出来ないのによるのである(註三)と云ふのである。

(註一) Münster, erg, Grundzüge der Psychologie. S. 33-65

(註二) Münsterberg, Grundzüge der Psychologie. S. 115

(註三) Münsterberg, Philosophie der Werte. S. 149-173

七

以上、述べて來た所で、明かであるが如く、歴史に對する認識論上の見地には、根本的の相違のあることが分かる。まづ第一、ショーペンハウエルを始めとして、

グキンデルバントや、リツカートは、自然科学は、経験の普通の方面を取扱ひ、歴史はそれとは反対に、其の特殊の方面を取扱ふのである、と云つてゐる。所が、ミユンスターペルヒは、特殊と、普通とは、科學を分類する根據とするには足りない。何故かと云ふと、自然科学であつても、やはり、特殊を取扱ひもするし、歴史科學であつても、普通を取扱ふことが出来得るからである、と考へてゐるのである。茲に反対が存してゐる譯であるが、この反対は如何に解決さるべきであらうか。

これに就て、フリツシユアイゼン・ケーラーはかう云ふやうに論じてゐる(註、一)。ある範圍内に於ては、自然科学的思惟なるものが、少なくとも、其の一般の傾向上、普遍に於て規定するものであることは疑ひない。動物學や、植物學のやうな、所謂敘述的自然科学の系統に現はれる、分類的概念形成が、十分に抽象のこの手續を明示してゐる。けれども、かう云ふ手續は、古いもので、自然科学的思惟一般に取つて模範的のものと云ふことは出来ない。寧ろ近代の自然科学と云ふものは、空

疎不確的な普遍化的抽象を除いて了ふ手段を發達せしめるに至つた。それで、さう云ふ自然科学の精確な概念は、對象の個別性の雜多を除き去つて了ふものではなくして斷へず、個別的なものに戻つて來るのである。と云ふのは、結局、個別的なものを合法的に生せしめると云ふのが、其の目的であるからである。而して數學的概念であつても其の數に洩れない。否、理論的自然科学は、數學の助けがあるので経験をば、あらゆる個別の特徴に至るまで、之を解することが出来るのである。其の證據は、個別的な事實を研究する科學に於て竟められる。殊に天文學は、自然科学には、一寸不可能のやうに思はれる一回限りの過程及び事象をば、純粹自然科学的概念で以て、描寫するとの原理上出来得るものなることを示して居るのである。

然しリツカートはこれに對して、かう論ずる(註、二)。特殊な、個別的なものを、自然科学的手續を採る所の科學で以て解する例として、殆んど常に物理學と、天文學とが擧げられるのであるが、それは理由のないことではない。一體、物理學

と、數學とは、其の對象に、數學を應用するのであるからして、さう云ふ科學に於ける概念形成は、數へられ、量られる現實に限られるのである。而して物體世界の最も普遍的理論には、唯、量的規定だけが入るのである。所が、概念と、現實との混同からして、概念に基く純粹量的な世界をば、現實であるとするやうな、間違つた考が起つて來るのである。惟ふに、物理學の純粹量的な世界が、普遍的な概念形成によつて、残る限なく識認が出来るものであり、且、其の個別性が計算せられると云ふことは、言ふ迄もないことである。何故かと云ふと、純粹量的な世界の内容は、其の限りなき異質性を失つたものであるからして、其の同質性だけが數學の助けによつて、概念的に完全に理會されることの出来るのは、當然のことであるからである。然し純粹量的なものは、非現實なものである。單なる延長は、何等物體的實在性を含んでゐるものではないのである。それで、天文學が、固有名を有つて居る個々の星辰の過去及び將來を精密に計算し、日蝕月蝕の時間をば確定するだけ

ども、それは、唯、個別的な對象の量的規定を、残る限なく理解するだけのことである。従つて天文學と雖も、現實的質的個別性を掴むものではないと。

かう云ふリッツカートの議論に對して、フリッシュエア・イゼン・ケーラーは、また反駁して謂ふ(註、三)。この議論は、證明すべき筈のものをば、證明してはゐない。惟ふに、數學的力學的概念形成は、概念的世界に對して效力を有してゐるものであるからして、質的個別性を掴むことが出来ない、と云ふ斷定は、支持することの出来ないものである。と云ふのは、我々の豫言は、唯、概念的現實に於て行はれ得るだけではなくして、經驗的現實に於ても行はれ、而して常に新な將來の事件をば、非常に個別的な特徴に至るまで、規定することが出来るからである。物理學者の量的世界なるものは、經驗的現實からして、量的個別性と、質的個別性との間に、同位の一定の關係の成立ない程、離れたものではないのである。勿論、數學的自然科學は、唯、純粹に概念的量的要素を使つてやつて行く、而してこの故に、現實の十分

な豊富は、其の中へは入つて來ない、唯、一小部分だけが、其の量的特殊性に於て法則の中に入つて來るに過ぎないには相違ない。けれども、其の部分は、質的現實からして理解することが出来るだけではなくして、ある範圍内に於ては、事實上、それを遊離せしめることが出来るのである。現象に於ける質的なものとは云ふのをば、我々が質的なものとして體驗する所のもの、と云ふ意味に解するならば、性質と云ふものは、とにかく、事實上、引離すことが出来るものである。さて、天文學が、星辰の運行を、法則的に規定する限り、確に量だけを見てゐるものであるのは明かである。さりとて、星辰をば、單なる量として考へなければならぬと云ふ譯はないのである。例せば、天文學が、星辰の色を研究すると、其の點に於ては、星辰の、我々の體驗として現はれる性質を取扱ふのである。それから、精神物理學のやうな科學は、理論物理學の勘定に入れない、質的のものと、量的のものとの關係を研究するのであるからして、力學的な自然理論と結合して、質的な個別性をも

概念的に確定する可能が生じて來るのである。して見ると、何故に、精神物理學的識見と、物理的認識とを結合して、現象の質的豊富をも、自然科学的に敘述し説明することが出来得なからうか、解するに苦むのである。それから、自然科学と云ふものは、普遍化するに方つて、研究さるべき對象の、ある性質を捨て、了ふと云ふことは、リツカートの云ふ通りである。然し是れは、リツカートの意味に於ける單純化ではない。と云ふのは、普遍化的抽象の場合に於て、差當り眼中に置かない屬性と云ふものが、自然科学的系統からして、どこ迄も捨てられて了ふのではなくして、唯、其の場合々々の研究の關聯上、除いて置くだけのものであつて、別の關係に於ては、また其れが研究の對象となつて來るのである。尤も、どれ程、完全な研究であつても、與へられた個別性をば、あらゆる性質の描寫せられると云ふやうに、概念的に解すると云ふことは出来得るものではない。是れ現實なるものは無限性を有するものであるからして、自然科学的概念で以て、抄取つて了ふことの

出來ない、剩餘が何時も残るのである。けれども、是れはあらゆる概念形成の限界であつて、歴史的思惟であつても、現實なものをば、其の儘に寫すと云ふことは、出來得るものではないのである。けれども、自然科学的概念形成が、發展するに従つて、幾分、精確に個別性に近づくことが出来るのである。而して現實なもの、あらゆる科學的加工に於て、何時でも直觀が最後のものとして存するのである。で、直觀をば残る所なく、概念の形にして了ふと云ふことは、問題ではない。是れ不能のことであるからである。で、我々には、概念によつて、直觀をば支配し、規定し、闡明することが出來、且、何時でも、直觀に戻ることが出來れば、それで足るのである。それから、今一つの限界が、最も完全な認識にも置かれてゐると云ふことが、かう云ふ關聯からして、出て來るのであるが、それは現象の事實の中には、残るところなく、説明することの出來ない、あるもの、與へられてゐると云ふことである。が、かう云ふ所にまた科學的思惟の、經驗的現實に對する關係が現れて

ゐるのである。天文学に於て、法則を含んでゐる判斷が單に個別的な事實を確立する判斷と、並び立つてゐるだけではなくして、寧ろ法則を含んでゐるとの判斷も、それが效力を有し、且、應用せられ得る條件として、事實に關する判斷を豫想してゐるのである。而して世界が、其の全體に於て、一回限りのものとして、我々に與へられてゐる限り、我々の最も普遍的知識であつても、個別的に規定されてゐるものに對する、其の關係は、決して除去することの出來ないものであると。

リツカートに對する、フリツシュアイゼン・ケーラーの論點は、一方は、自然科学は、普遍を取扱ふものであるが、歴史は、特殊を取扱ふ所のものである。而して自然科学の中には、特殊を取扱ふやうに見えるものもあるけれども、然しこれを、唯、量的に取扱ふものであつて、質的に取扱ふものではないのである、と云ふのである。所が、一方は、實際自然科学であつても、唯、普遍だけを取扱ふものではなくして、特殊をも取扱ふのである。而して又、自然科学であつても、量的關係だけ